This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
B 4 513 188

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class 26
B613

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

WILHELM HERRMANN

ET

LE PROBLÈME RELIGIEUX ACTUEL

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur en théologie.

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

—

1905

—

Tous droits réservés.

Digitized by Google

BT75
G6

Digitized by Google

Allg. ev. luth. Kirchztg.	*Allgemeine evangelische lutherische Kirchenzeitung.*
Bew. d. Gl.	*Beweis des Glaubens.*
Ch. W.	*Die Christliche Welt.*
Jahrb. f. deutsche Th.	*Jahrbücher für deutsche Theologie.*
Jahrb. f. pr. Th.	*Jahrbücher für protestantische Theologie.*
N. K. Z.	*Neue Kirchliche Zeitschrift.*
Prot. Kirchztg.	*Protestantische Kirchenzeitung.*
R. E.	*Realencyclopædie für protestantische Theologie und Kirche,* de HERZOG-HAUCK, 3e éd., Leipzig, 1896 ss.
Th. Litzg.	*Theologische Literaturzeitung.*
Z. K. W. K. L.	*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.*
Z. f. Th. u. K.	*Zeitschrift für Theologie und Kirche.*

Sauf indication contraire, les ouvrages de Herrmann sont cités d'après les dernières éditions parues.

216438

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUCTION

La première idée de la présente étude est due à l'impression profonde que nous avons ressentie, lorsqu'en juillet 1904 nous avons eu l'occasion de suivre pendant quelques semaines les cours de Herrmann (1). Il nous a semblé alors qu'il ne serait pas sans intérêt de faire connaître sa théologie en France.

Dans la première partie de notre étude, nous avons exposé les idées de Herrmann d'une manière aussi objective qu'il nous a été possible. Dans la seconde, nous nous sommes efforcé de déterminer la place qui leur revient dans l'évolution de la théologie. Cela nous a amené à retracer dans leurs grandes lignes quelques-unes des nombreuses controverses auxquelles Herrmann a été mêlé. On trouvera également, dans cette seconde partie, des appréciations personnelles sur quelques-uns des problèmes que soulève la théologie de Herrmann. Nous ne nous dissimulons pas qu'il y avait de notre part une grande témérité à les donner. Une théologie aussi mûrie et aussi approfondie que celle de Herrmann ne peut être, à proprement parler, critiquée qu'au point de vue d'une autre théologie ; or, ce n'est pas à 25 ans que l'on peut avoir un système personnel. Nous n'avons pas cru cependant pouvoir nous borner à un simple résumé, mais nous prions qu'on ne cherche pas dans notre livre un système théologique coordonné et achevé ; on n'y trouvera que quelques appréciations sur un certain nombre de problèmes théologiques (2).

(1) Nous avons essayé d'analyser cette impression dans la *Revue chrétienne*, août 1904, pp. 166 ss.

(2) Pour éviter tout malentendu, ajoutons que nous n'avons pas entendu approuver toutes les idées que nous n'avons pas discutées.

Digitized by Google

Nous avons jugé la théologie de Herrmann avec une très grande liberté. Sur bien des questions essentielles, nous avons abouti à des conclusions sensiblement différentes des siennes. Malgré cela, l'étude de sa théologie a été très fructueuse pour nous et nous lui devons une grande reconnaissance. Comme Harnack l'a observé avec beaucoup de raison, « on ne doit pas seulement à un penseur les idées qu'on lui emprunte, mais encore celles par lesquelles on le complète ou on le contredit. Dans le monde intellectuel, comme dans le monde mécanique, on ne peut s'appuyer que sur ce qui résiste (1) ».

Quelques-uns penseront peut-être que le moment est mal choisi pour traiter des problèmes théologiques. Par suite de circonstances politiques qu'il n'a pas créées, le protestantisme français se trouve à la veille d'une crise dangereuse. Ne vaudrait-il pas mieux laisser, provisoirement au moins, la théologie de côté et consacrer toutes nos forces à des tâches qui intéressent plus directement la vie de l'Eglise ? Cette opinion ne nous paraît pas juste. Elle repose sur l'idée que le travail théologique est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, un luxe auquel la foi chrétienne peut renoncer sans grand dommage. Cette idée nous semble fausse. La théologie est une fonction essentielle et tout à fait vitale de l'Eglise (2). Une Eglise sans théologie serait une monstruosité ; elle serait condamnée à disparaître à brève échéance. C'est précisément à un moment où l'Eglise se trouve menacée dans son existence même que le travail théologique est plus urgent que jamais. Si le protestantisme français veut vivre, il faut qu'il prenne de plus en plus conscience de sa raison d'être, et que, pour cela, il se forme

(1) HARNACK, *Ritschl und seine Schule*, *Ch. W.*, 1897, col 8'0 *(Rede und Aufsætze*, Giessen, 1904, II, p. 350.)

(2) Nous sommes particulièrement heureux de pouvoir citer à l'appui de notre opinion l'avis autorisé de notre ancien maître E. VAUCHER, qui écrit dans le *Témoignage* du 14 janvier 1905, p. 9 : « Le travail de la théologie, loin de devenir une sorte d'œuvre de luxe, qu'on pourrait momentanément négliger pour consacrer toutes les forces au travail pratique urgent, reste une nécessité de premier ordre, d'autant plus indispensable que l'Eglise a plus besoin de la présence constante de son Sauveur. »

Digitized by Google

une théologie qui traduise sa foi avec fidélité et d'une manière qui satisfasse les exigences de la pensée moderne.

C'est à cette grande tâche que nous avons voulu contribuer pour notre faible part. On trouvera, dans les pages qui suivent, bien des idées qui diffèrent profondément de celles qui ont été soutenues par les représentants autorisés de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, à laquelle nous sommes très fortement attaché. Il n'en pouvait être autrement, car la liberté d'appréciation la plus entière est la condition indispensable de tout travail théologique fécond. La vérité religieuse est, dans son essence, éternelle et immuable, mais Dieu seul la connaît d'une manière adéquate; nous n'avons sur elle que des points de vue nécessairement incomplets et toujours provisoires. Les formules théologiques ont donc un caractère transitoire et l'hérésie est non seulement légitime, mais encore nécessaire. Il est de la nature de la foi évangélique de ne pas la craindre, d'abord parce que là où elle n'existerait pas il n'y aurait plus de pensée véritable, et aussi parce que, quand même ses formules seraient erronées, elle oblige l'orthodoxie à exprimer la foi d'une manière qui répond davantage aux besoins du moment. Aussi avons-nous conscience de travailler pour l'Eglise et pour la foi chrétienne, même par nos hérésies.

Au moment de poser la plume, nous ne pouvons évoquer sans émotion le souvenir de l'homme de pensée et de foi dont le nom devait être inscrit à la première page de ce travail. L'inspecteur ecclésiastique Kuhn avait bien voulu en accepter la dédicace. Avec la bienveillante affection qu'il nous a toujours témoignée, il s'était vivement intéressé aux premiers travaux dont il est sorti. Il voulait s'y associer directement par une étude personnelle des écrits de Herrmann. *Der Verkehr des Christen mit Gott* a été le dernier livre qu'il ait lu. Nous reportons sur sa mémoire le témoignage d'affection et de reconnaissance qu'il nous aurait été doux de pouvoir lui rendre ici.

Digitized by Google

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉOLOGIE DE WILHELM HERRMANN

CHAPITRE Ier

L'ŒUVRE DE WILHELM HERRMANN

Johann-Georg-Wilhelm Herrmann naquit, le 6 décembre 1846, à Melkow, près de Schœnhausen sur l'Elbe, où son père était pasteur. Il subit fortement dès sa jeunesse l'influence de la piété luthérienne (1). A l'Université de Halle où il étudia la théologie de 1864 à 1870, les maîtres auxquels il s'attacha particulièrement furent des théologiens du juste milieu (*Vermittelungstheologen*), Julius Muller, le célèbre auteur de *la Doctrine du péché*, et surtout Tholuck. Herrmann vécut pendant deux ans et demi dans sa maison en relations intimes avec lui (2). L'influence de ces hommes fut durable; si plus tard Herrmann a rompu d'une manière définitive avec leur théologie, il est toujours resté fidèle à leur piété.

A côté de ces influences, Herrmann fut amené au cours de ses études à en subir une autre, celle du kantisme.

En 1874, il fut chargé de donner l'enseignement religieux au gymnase de Halle, il se fit en même temps recevoir *privat-docent* à l'Université de cette ville (3). Il publia pour cela une

(1) Voir là-dessus le témoignage de Herrmann lui-même. *Bew. d. Gl.*, 1889, p. 364, n. 1.

(2) De même que Herrmann, Gottschick, Harnack, Kattenbusch, Scholz, Schürer, c'est à dire la plupart des premiers ritschliens, n'ont pas été des auditeurs de Ritschl. Cf. Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, Berlin, 1897, p. 68. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3e éd., Giessen, 1903, p. 57. *In Sachen der Ritschl'schen Theologie*, *Ch. W.*, 1898, col. 77.

(3) Il prit pour sujet de sa première leçon « l'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu » (Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, p. 72).

Digitized by Google

thèse latine intitulée *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, à laquelle Ritschl consacra une notice très élogieuse (1).

Détaché de la théologie du juste milieu par l'étude des œuvres du dogmaticien de Gœttingue, avec lequel il avait été mis en relations personnelles par Tholuck, Herrmann écrit à ce moment-là à Ritschl qu'il doit à l'étude de ses travaux « des impulsions théologiques décisives » (*die entscheidenden theologischen Einflüsse*) (2). Il y eut dès lors entre Ritschl et lui des relations suivies. Dans l'été de 1875, il mit à la base de son enseignement religieux, dans la classe de *Prima*, ce que Ritschl lui avait communiqué de son *Enseignement de la religion chrétienne*, auquel il travaillait à ce moment-là (3). Herrmann écrit à ce sujet à Ritschl, le 9 juin 1875, que la distinction entre le monde de la religion et celui des sciences naturelles lui rend de grands services (4). N'est-il pas intéressant de le voir ainsi expérimenter en quelque sorte à l'avance la valeur pédagogique d'une idée qu'il mettra à la base de ses travaux théoriques ?

L'année 1876 qui vit l'apparition de la première œuvre dogmatique de Herrmann, *La Métaphysique dans la théologie* (5), marque une date importante dans le développement de l'école ritschlienne. Pendant longtemps Ritschl était resté isolé ; encore en 1875, il écrivait: « Comme théologien, je suis très isolé. Les différents partis, de droite, du milieu, de gauche, me regardent avec hostilité ou défiance. On me dénigre ou on me passe sous silence (6). » Dès ce moment cependant, commencent à se grouper autour de lui un certain nombre de jeunes théologiens tels que Harnack, Kattenbusch, Lobstein, Schürer,

(1) *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1875. pp. 146 ss.

(2) Cettre lettre est du 22 janvier 1875. Cf. Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*. Fribourg i. B. 1892-1896, II, pp. 267 ss.

(3) L'*Unterricht in der christlichen Religion* parut en 1875.

(4) Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, pp. 272 ss.

(5) *Die Metaphysik in der Theologie*. Halle, 1876, in-8, 82 pages.

(6) Lettre à Herrmann du 24 janvier 1875. (Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, p. 268).

Digitized by Google

Wendt. La publication de la brochure de Herrmann inaugure l'activité littéraire de l'école (1).

Herrmann examinait dans son étude le rôle de la métaphysique dans la théologie. Malheureusement la langue de cet écrit est obscure et terne, la composition fort défectueuse. A l'exposé de ses idées, Herrmann mêle une controverse perpétuelle dirigée en particulier contre Pfleiderer (2).

L'idée générale défendue dans ces pages est que la réalité religieuse est tout autre que la réalité de la métaphysique; celle-ci établit les lois générales et abstraites de l'être sans se préoccuper des rapports qu'il peut y avoir entre les choses et nos fins propres, tandis que la religion pose la question de la réalisation du souverain bien pour nous. Dans une seconde partie, Herrmann indique les conséquences qui résultent pour la dogmatique des principes posés par lui ; il s'attache à deux points : la question de la liberté et la christologie, mais ses développements sont surtout négatifs et dirigés contre les théologiens spéculatifs.

Cet écrit fut très remarqué, tant à cause de la vigueur avec laquelle Herrmann exposait et développait son point de vue, qu'à cause de sa polémique contre Pfleiderer et Dorner. Voici comment Otto Ritschl apprécie le rôle qu'il a joué : « Le travail de Herrmann, dit-il, produisit une profonde sensation. Les représentants de la théologie spéculative qu'il avait attaqués se défendirent énergiquement. Les différents partis théologiques furent forcés par là à préciser leur attitude vis-à-vis de Ritschl et de ses partisans. En même temps, il attira l'attention sur les questions de méthode et de théorie de la connaissance que Ritschl n'avait pas abordées jusque-là, et auxquelles il se livra ensuite avec le plus grand intérêt (3). »

(1) Sur les autres publications de l'école à la même époque, cf. Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, p. 298.

(2) Ces défauts formels ont été relevés par Kaftan, *Th. Litzg.*, 1877, col. 63. Herrmann lui-même parla plus tard de son étude avec beaucoup de détachement. *Th. Litzg.*, 1886, col. 89.

(3) Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, 298. Le journal de Luthardt voit dans l'étude de Herrmann « une espèce de programme d'une certaine tendance de la théologie moderne ». *Allg. ev. luth. Kirchztg.* 1876, col. 926.

Digitized by Google

Ce qui prouve bien l'originalité du point de vue de Herrmann, c'est qu'il fut attaqué à la fois par l'extrême-droite et par l'extrême-gauche théologiques. Le journal de Luthardt accusa Herrmann de rationalisme (1) ; Pfleiderer lui reprocha au contraire de ne pas donner comme objet à la métaphysique ce qu'il appelle la plus haute réalité qui est la religion et la morale, en d'autres termes il lui reproche de ne pas admettre le caractère rationnel de la religion et de la moralité, c'est à dire de ne pas être assez rationaliste (2).

Herrmann continua à préciser les limites de l'école ritschlienne en publiant en 1877 dans les *Studien und Kritiken* (3) un compte-rendu extrêmement dur de la dogmatique de Lipsius (4). Il y combattait en particulier très vivement l'idée d'une explication psychologique de la religion vers laquelle inclinait ce théologien. Lipsius se montra froissé de ce compte-rendu qu'il crut à tort inspiré par Ritschl ; cela amena entre Ritschl et lui qui étaient d'anciens amis, sinon une brouille complète, du moins un refroidissement (5) ; Herrmann lui-même a regretté plus tard, d'une manière qui est tout à son honneur, le ton de son compte-rendu (6).

En 1879, Herrmann fit paraître un très important ouvrage, *La Religion dans ses rapports avec la connaissance du monde et avec la moralité* (7). Il y traite avec plus d'ampleur la question déjà abordée dans sa première étude. Son idée fondamentale est que la religion n'est pas semblable à la

(1) *Allg. ev. luth. Kirchztg.* 1876, col. 928.

(2) Pfleiderer, *Silhouetten aus der Religionswissenschaft der Gegenwart, Prot. Kirchztg.* 1877, col. 485 ss. [Article reproduit par Pfleiderer dans sa *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin, 1878, pp. 192 ss.]

(3) *St. u. Kr.* 1877, pp. 521 ss.

(4) Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* Brunswick, 1876. Une 2e éd. parut en 1878, une 3e après la mort de Lipsius en 1893.

(5) Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, pp. 301, 305 ss. Le compte rendu de Herrmann provoqua une réplique violente de Graue, *Prot. Kirchztg.*, 1877, col. 492 ss. Lipsius répondit à Herrmann dans une série d'articles qu'il publia en 1878 dans les *Jahrb. f. pr. Theol.* et qu'il réunit ensuite sous le titre de *Dogmatische Beitræge.* Leipzig, 1878.

(6) *Die Religion...* p. VII.

(7) *Die Religion im Verhæltniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.* Halle, 1879, in-8, xii-452 pages. Nous citons par *Die Religion...*

Digitized by Google

connaissance du monde qui s'achève dans la science, mais qu'en tant que conviction personnelle elle est du même ordre que la moralité. L'ouvrage se divise en cinq chapitres. Le premier traite des limites de la connaissance scientifique de la nature; Herrmann y montre par une analyse qui se rattache directement à la critique kantienne, que la connaissance pure est en soi sans limites; elle n'est close qu'en raison d'un besoin pratique de l'individu qui pose l'idée du monde pour agir sur lui. La science de la nature et la métaphysique dans laquelle elle s'achève sont donc une explication pratique du monde. La religion en est une autre. C'est à l'étude du rapport entre ces deux explications qu'est consacré le deuxième chapitre. En face de la nature, l'homme affirme par un jugegement de valeur spontané la nécessité du maintien de sa personne. La religion lui fournit l'idée que l'essence du monde lui est subordonnée, et la foi à une personne divine qui réalise son souverain bien. Elle est donc très différente de la métaphysique, n'étant pas un effort pour connaître le monde, mais une foi à la puissance du souverain bien. Dès les origines de la pensée chrétienne cependant, cette vérité a été méconnue. Herrmann rappelle brièvement dans son troisième chapitre, comment l'influence de la philosophie grecque et le désir d'établir l'universalité du christianisme amenèrent les premiers penseurs chrétiens à confondre la métaphysique et la théologie. Dans son quatrième chapitre, il essaye de fournir sans le secours de la métaphysique la démonstration de la valeur universelle du christianisme; il s'appuie pour cela sur le rapport étroit de la religion et de la morale. Sa conception de la moralité se rattache à celle de Kant, et aboutit comme elle à l'autonomie seule conciliable avec le fait que l'homme est à lui-même sa fin. La moralité en dehors de la religion reste une abstraction sans réalité. La religion est nécessaire parce que l'homme n'est pas, mais doit devenir personne morale, et qu'il est en relation avec d'autres hommes en qui il reconnaît aussi des fins, ce qui conduit à l'idée d'un royaume des fins qui ne peut être réalisé que par Dieu.

Dans le cinquième chapitre enfin, Herrmann traite de l'objet

Digitized by Google

de la démonstration dogmatique de la conception chrétienne du monde. On ne peut prouver théoriquement que la religion n'est pas une illusion du sujet, mais on peut montrer qu'elle est indispensable si on admet la vérité de la morale. Kant s'est trompé en imaginant que sa morale était absolument indépendante de toute religion, tandis qu'elle n'existerait pas sans le christianisme. On le voit, cette œuvre de Herrmann a bien pour objet, comme l'indique le sous-titre (1), d'établir quel est le terrain solide sur lequel la dogmatique doit construire.

Dès l'été de 1879, Ritschl prit le nouvel ouvrage de Herrmann comme objet d'étude d'une petite société théologique dont il dirigeait les travaux, et où il avait l'année précédente étudié l'*Institution chrétienne* de Calvin (2). Dans une lettre de la même époque, il déclare avoir trouvé dans l'œuvre de Herrmann « la théorie méthodologique qu'il fallait à sa propre dogmatique » (*die passende Methodenlehre*) ; il faisait seulement quelques réserves sur la dernière partie (3). Weizsæcker publia un compte-rendu dans lequel il relevait la grande originalité de pensée du livre, mais formulait quelques critiques sur le point de vue, trop exclusivement kantien selon lui, de Herrmann (4).

Les contradictions ne manquèrent pas ; signalons seulement la *Lettre à M. le Professeur W. Herrmann de Marbourg* publiée par Alfred Krauss dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie* (5), un article de Wegener dans la même revue (6), enfin une série d'études de Lipsius réunies sous le titre de *Philosophie et Religion* (7), et plus tard un article

(1) *Eine Grundlegung der systematischen Theologie.*

(2) Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, p. 362.

(3) Otto Ritschl, *Albrecht Ritschl's Leben*, II, p. 363.

(4) *Theol. Litzg.*, 1879, col. 590 ss.

(5) Alfred Krauss, *Sendschreiben an Herrn Professor W. Herrmann in Marburg, Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 193 ss.

(6) Wegener, *Kurze Darste lung und Kritik der philosophischen Grundlagen der Ritschl-Herrmann'schen Theologie. Jahrb. f. pr. Th.*, 1884, pp. 193 ss.

(7) Lipsius, *Philosophie und Religion.* Leipzig, 1885, articles parus d'abord dans les *Jahrb. f. pr. Th.*

Digitized by Google

de Pfleiderer, le troisième de ceux qu'il publia de 1889 à 1891 contre la théologie de l'école de Ritschl (1).

L'année même de la publication de *Die Religion*... l'Université de Marbourg donna à Herrmann le grade de docteur en théologie et lui confia la chaire de théologie systématique, qu'il occupe encore aujourd'hui.

En 1882, Herrmann publia une étude sur *l'Importance de la doctrine de l'inspiration pour l'Eglise évangélique* (2).

Deux ans plus tard, il prononça à l'occasion de la fête de l'empereur Guillaume, un discours sur *la Nécessité des faits historiques pour la foi* (3). Il y soutint, contrairement à l'opinion de Lessing, de Kant et des rationalistes, que la foi n'est pas un système de convictions indépendant des faits historiques qui la font naître, mais qu'elle doit toujours à nouveau s'appuyer sur eux.

En 1886 il fit paraître son ouvrage le plus connu : *La Relation du chrétien avec Dieu décrite d'après Luther* (4). Herrmann constate que la situation théologique est troublée. L'ancien principe scripturaire a été peu à peu dissous par la critique, sans que cependant la théologie se modifiât comme il aurait fallu. Dans ces conditions, au lieu de se perdre dans des spéculations stériles, il faut exposer ce qu'est la foi, en quoi elle consiste, et sur quoi elle repose. Pour le faire, Herrmann s'attache directement à Luther, mais en distinguant sa piété personnelle vraiment évangélique de sa théologie qui est un mélange complexe d'éléments réformateurs et de vieux matériaux scolastiques. Herrmann ne veut pas donner un résumé de cette théologie, mais tirer profit des trésors de l'expérience religieuse de Luther.

(1) PFLEIDERER, *Die Ritschl'sche Theologie kritisch beleuchtet*, Brunswick, 1891, articles parus d'abord dans les *Jahrb. f. pr. Th.*

(2) *Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche.* Halle, 31 p. in-8.

(3) *Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Vortrag zur Feier des 22 Mærz 1884 in Marburg gehalten.* Halle, 1884. 2e éd. 1892, in-8°, 31 pages. Nous citons par *Warum bedarf unser Glaube...*

(4) *Der Verkehr des Christen mit Gott in Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart, 1886, in-8°, IV, 207 p. 2e éd. 1892, VIII-283 p. 3e éd., 1896, VIII, 296. 4e éd. 1903, VI-298 p. Nous citons par *Der Verkehr...*

Digitized by Google

L'ouvrage se divise en trois chapitres : le premier, en quelque sorte négatif et critique, sert d'introduction aux deux autres. Herrmann y prend nettement position contre le mysticisme. Vouloir entrer directement en contact avec Dieu est pour lui non seulement différent, mais encore opposé à la véritable piété chrétienne. Les deux chapitres suivants étudient le rapport du chrétien avec Dieu, ils sont intitulés, le second : *Notre relation avec Dieu fondée sur sa révélation* (1), le troisième : *L'exercice de notre relation avec Dieu dans la foi religieuse et dans l'activité morale* (2). La relation du chrétien avec Dieu est étudiée successivement du côté de Dieu et du côté de l'homme.

L'ouvrage de Herrmann eut un très grand succès. Il fut salué dans la *Theologische Literaturzeitung* par un article enthousiaste de Hæring, qui se déclare pour l'essentiel d'accord avec Herrmann. Son livre montre, dit-il, qu'on n'est pas en droit d'attaquer la théologie ritschlienne au nom des intérêts de la piété. Sa méthode lui semble contraster heureusement avec les efforts d'une apologétique stérile. Lipsius, tout en faisant des réserves sur le principe même de la méthode de Herrmann, reconnaît que la question traitée par lui intéresse le centre même de la piété chrétienne (3). Depuis, le succès du livre n'a fait que s'affirmer. Paul Jaeger écrit dans la *Christliche Welt* à propos de la 4me édition : « Il n'y a pas dans toute la littérature théologique contemporaine, de livre qui soit aussi édifiant — au meilleur sens du mot — que celui du dogmaticien de Marbourg... Il y a là une théologie qui n'est rien d'autre que la piété et qui ne veut être que la piété exprimée en termes scientifiques (4). » Emil Sulze dit de même que le livre de Herrmann, par l'intérêt exclusivement religieux qui le meut, s'élève au-dessus de toutes les controverses théolo-

(1) Tel est du moins le titre dans la 4e édition. Dans les 3 premières le chapitre est intitulé simplement : *Notre relation avec Dieu.*

(2) Dans les premières éditions : *La relation de Dieu avec nous.*

(3) Lipsius, *Theologischer Jahresbericht*, 1886, pp. 360 ss.

(4) Jaeger, *Frœmmigkeit und christliche Frœmmigkeit, Ch. W.*, 1904, col, 722 ss.

Digitized by Google

giques. Il ne repose pas sur la réflexion, mais sur l'expérience, et ramène du dogmatisme à la disposition morale de Jésus, c'est à dire à la religion (1).

Le livre de Herrmann fut cependant attaqué dès son apparition par Luthardt, qui paraît avoir été surtout blessé de l'emploi qui y est fait des paroles de Luther (2).

Herrmann répondit aux attaques de Luthardt dans sa brochure sur *la Certitude de la foi et la liberté de la théologie* (3). Il y déployait de brillantes qualités de polémiste.

En 1887, il publia une étude sur *la Notion de la révélation*, reproduction d'un rapport présenté par lui à la conférence théologique de Giessen (4).

Deux ans après la publication du *Verkehr*, une controverse analogue à celle qui s'était élevée entre Herrmann et Luthardt commença dans la revue apologétique *Der Beweis des Glaubens*. Von Nathusius et Grau attaquèrent la conception de Herrmann dans une série d'articles auxquels il répondit. On peut rattacher à cette controverse trois écrits dirigés contre Herrmann, l'un par Oppenrieder (5), l'autre par P. Ewald (6), et le troisième, de beaucoup le plus important, par Martin Kæhler, de Halle (7). Herrmann répondit à ces différents auteurs dans un important article qu'il publia en 1892 dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, sous ce titre : *Le Christ historique le fondement de notre foi* (8). Il y soutient que ce qui fonde

(1) SULZE, *Der Verkehr des Christen mit Gott. Protestantische Monatshefte*. 1904, pp. 281 ss.

(2) LUTHARDT, *Der « Scholastiker Luther »*. *Z. K. W. K. L.*, 1887, pp. 197 ss.

(3) *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, Fribourg i. B., 1887, in-8, VII, 64 pages, 2e éd., 1889, 71 pages. Nous citons par *Die Gewissheit des Glaubens...*

(4) *Der Begriff der Offenbarung*, Giessen, 1885, in-12, 65 pages.

(5) OPPENRIEDER, *Durch welche Darstellung Jesu Christi wird nach der Lehre Ritschl-scher Schule der christliche Glaube erzeugt und durch welche nach Anweisung der h. Schrift ?* *N. K. Z.*, II (1891), pp. 312 ss.

(6) P. EWALD, *Der « geschichtliche Christus » und die synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1892. Cf. du même auteur, *Der biblische Christus unseres Glaubens Grund*, *N K. Z.*, III (1892), pp. 949 ss.

(7) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus » und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig, 1892, 2e éd., 1896.

(8) *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens*, *Z. f. Th. u. K.*, II (1899), pp. 232-273.

Digitized by Google

notre foi, c'est la réalité historique de la personne de Jésus dans laquelle nous trouvons une révélation de Dieu, et qui est accessible à l'homme encore étranger à la foi (1).

En 1890, Herrmann nommé recteur de l'Université de Marbourg prit pour sujet de son discours académique : *La Foi chrétienne et la théologie d'Albert Ritschl* (2). Après avoir rendu un hommage ému à la mémoire de son maître disparu depuis peu, il soutient que la foi évangélique est, non l'adhésion à certaines formules, mais une confiance et une obéissance que Dieu crée en l'homme par l'impression que produit sur lui la personne de Jésus.

En 1893, au moment où la controverse provoquée par le « cas Schrempf (3) » divisait l'Allemagne religieuse, Herrmann publia une brochure sous ce titre : *De quoi s'agit-il dans la controverse relative au symbole apostolique ?* (4) Dans cet écrit dirigé principalement contre Hermann Cremer (5), il soutient que l'attitude du chrétien vis-à-vis du symbole doit être celle de la foi et non celle de l'incrédulité ; celle-ci consiste à proclamer ce dont on n'est pas personnellement convaincu, en s'efforçant de se transporter dans l'état d'esprit dans lequel se meut ou s'est mue la foi des autres. L'attitude de la foi, au contraire, consiste à chercher dans le symbole et dans toute la tradition religieuse, non ce qui a été la foi des autres, mais ce qui peut devenir la base de la nôtre, c'est à dire la personne de Jésus. Dans la seconde partie de la brochure, qui nous intéresse moins, Herrmann discute l'attitude du conseil ecclésiastique supérieur (*Oberkirchenrath*) de Prusse. Il intervint de nouveau dans la controverse par un article paru dans la

(1) Sur cette controverse à laquelle prirent encore part d'autres théologiens, voir 2e partie, ch. IV.

(2) *Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls*, Marbourg, 1890, in-8, 30 pages, 2e éd., 1896.

(3) Christophe Schrempf était un pasteur wurtembergois qui fut destitué en 1892 pour avoir refusé de lire le symbole dans la liturgie du baptême.

(4) *Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum* ? Leipzig, 1893, in-8, 36 pages, 3e mille, 1898. (*Hefte zur « Christlichen Welt »* n° 4). Cette brochure était le développement d'articles parus dans la *Ch. W.*

(5) Cremer avait publié contre Harnack une étude intitulée *Zum Kampf um das Apostilikum*, Berlin, 1893.

Digitized by Google

Christliche Welt où il soutenait que l'usage illégitime des pensées religieuses est le plus sérieux obstacle à la vie de la religion (1).

La part prise par lui dans la controverse provoqua une intervention des autorités ecclésiastiques. Les trois superintendants généraux de Cassel, Fuchs, Lohr et Werner publièrent une lettre pastorale dans laquelle Herrmann était vivement pris à partie (2). Après un exposé sommaire des hérésies qu'ils lui reprochaient, ces dignitaires ecclésiastiques déclaraient : « Entre la confession de notre Eglise et ces idées, il y a un abîme. C'est un autre Christ, un autre Evangile, une autre foi. » Herrmann, dans un article de la *Christliche Welt* (3), d'un ton ferme et modéré, montra que les superintendants s'étaient prononcés sur sa théologie sans même s'être donné la peine de l'étudier, et lui avaient attribué certaines idées qu'il était le premier à condamner. Il terminait en disant : « Les superintendants ne sont pas l'Eglise, celle-ci est là où la foi et l'Evangile sont bien compris. »

L'année suivante, Herrmann publia un dernier article relatif à la controverse. Il cherchait à y montrer que cette polémique n'avait pas été inutile et qu'elle avait eu pour résultat de faire pénétrer dans les milieux orthodoxes la notion évangélique de la foi (4).

En 1899, Herrmann publia une petite brochure très importante sur l'opposition du catholicisme et du protestantisme en ce qui concerne la morale (5). Dans cet écrit qui reproduit une conférence prononcée à Chemnitz, Herrmann s'attache à mettre en lumière la différence radicale qu'il y a entre l'esprit de la

(1) *Die Pfarresfrage eine Gemeindefrage. Ch. W.*, 1893, col. 145 ss.

(2) En même temps que Herrmann le professeur Achelis de Marbourg était visé dans cette lettre.

(3) *Ein notgedrungenes Wort zum kasseler Hirtenbrief, Ch. W.*, 1893, col. 635 ss.

(4) *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K.*, IV (1894), pp. 251-305.

(5) La première édition est intitulée : *Roemisch-katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marbourg, 1900, in-12, 45 pages. La deuxième et la troisième sont intitulées : *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*. Elles ont paru en 1901 et 1903 et comptent, la 2e XII-68 pages, la 3e IV-176 pages.

Digitized by Google

moralité catholique qui est l'obéissance à une loi que le sujet reçoit de l'extérieur, et celui de la moralité protestante qui est le respect d'une loi qu'il produit librement lui-même. L'étude de Herrmann provoqua diverses répliques de la part de théologiens catholiques (1) auxquels il répondit dans sa 2e et sa 3e éditions.

Nous arrivons maintenant au *Précis de morale* que Herrmann fit paraître en 1901 (2). L'importance de tout premier ordre de cet ouvrage tient, comme le remarque justement Wendt (3), non seulement à ce qu'il est le produit d'un long et profond travail intellectuel, mais encore à ce qu'il résume et couronne les travaux antérieurs de Herrmann. Son *Ethique* embrasse, en une certaine mesure, la théologie systématique tout entière à cause du rapport étroit qu'il y a entre le phénomène moral et le phénomène religieux. En principe, la religion et la moralité sont deux fonctions indépendantes de l'esprit humain; en fait, la moralité n'a aucune réalité en dehors de la religion. Si donc on veut exposer le phénomène moral, non seulement dans son essence idéale, mais dans sa réalité historique, on ne peut le considérer isolément, mais il faut montrer qu'il n'acquiert sa pleine réalité que par l'intervention de la religion. C'est pourquoi Herrmann a intitulé son ouvrage : *Ethique*, et non, comme la plupart des auteurs d'ouvrages similaires : *Ethique théologique* ou *Ethique chrétienne* (4). Herrmann ne se propose pas d'exposer ce qu'est une conduite chrétienne morale, mais ce qu'est une conduite morale en général, et comment la religion apporte à celui qui veut la réaliser un secours indispensable. Il pose le problème moral d'une ma-

(1) Les principales sont celles de ADLOFF, *Katholische Moral und Sittlichkeit*, Strasbourg, 1901, et *Katholische Moral und innere Ueberzeugung*, Strasbourg, 1903, et surtout celle de MAUSBACH, *Die Katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, Cologne, 1901, 2e éd., 1902. La lecture de ces écrits donne l'impression que Herrmann a bien saisi la nature de la moralité catholique. Ses adversaires ne contestent pas la manière dont il la définit, ni le jugement qu'il porte sur elle.

(2) *Ethik. (Grundriss der theologischen Wissenschaften)*, Tubingue, 1901, in-8°, IX-200 pages; 2e éd., 1901, XII-204 pages; 3e éd., 1904, XV-216 pages.

(3) *Th. Litzg.*, 1901, col. 396 ss.

(4) EHRHARDT, *Annales de Bibliographie théologique*, 1903, p. 184.

Digitized by Google

nière générale et hors du christianisme, mais le résout par le christianisme.

Un autre caractère de cette éthique est de ne concevoir le phénomène moral que comme une lutte, un effort vers un idéal toujours supérieur à l'homme. Les résultats atteints intéressent peu Herrmann (1). La théorie des vertus, c'est à dire de ce qui est acquis par l'agent moral, ne tient que trois pages dans son ouvrage.

Relevons enfin le caractère nettement kantien de cette éthique : l'idée du bien n'y joue aucun rôle, l'idée de la loi y a au contraire une place centrale, et cette loi est conçue comme une simple forme à laquelle la volonté elle-même donne librement un contenu.

Le succès du livre de Herrmann fut très vif. Dans une importante étude qu'il y consacre, Trœltsch déclare que c'est un des livres les plus mûris, les plus profonds et les plus indépendants de la théologie contemporaine. « Il a, dit-il, toute la liberté intérieure, qu'assure un point de vue spécifiquement éthique comme celui de Kant (2). » « Il faut laisser, dit-il ailleurs, ce livre agir sur soi. Il vous place d'une manière si vivante au milieu des problèmes, qu'on ne voit plus en lui simplement une recherche théorique, mais le problème fondamental de toute éthique moderne (3). »

Depuis la publication de l'éthique, l'attention de Herrmann semble s'être plus particulièrement portée sur le problème des relations du christianisme et de la culture, déjà abordé par lui dans la deuxième partie de son éthique (4). C'est à cette préoc-

(1) Cf. cette déclaration caractéristique : « L'intérêt moral ne s'attache pas à ce qui est devenu, mais à ce qui doit être, à la tâche morale. » *Ethik*, p. 168.

(2) *Grundprobleme der Ethik, erœrtert aus Anlass an Herrmann's Ethik, Z. f. Th. u. K.*, XII (1902), p. 61

(3) *Grundprobleme der Ethik, Z. f. Th. u. K.*,, XII (1902), p. 94.

(4) Cette préoccupation se trouve déjà dans un rapport présenté au second congrès évangélique-social, *Religion und Sozialdemokratie*, Fribourg i. B,, 1891. Extrait de *Z. f Th. u K.*, I (1891), p. 259 ss., et dans un sermon de 1892, *Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menscheit*. (*Gottisdienstliche Vortræge in der Schlosskirche zu Karlsruhe gehalten*, Fribourg i. B., 1892; 2e éd., 1893, p. 48 ss.)

Digitized by Google

cupation que répondent quelques-unes de ses plus récentes publications (1).

Outre les travaux que nous avons cités, Herrmann a collaboré à la *Theologische Literaturzeitung* (2), à la *Zeitschrift fur Theologie und Kirche* (3) et à la *Christliche Welt* (4).

Il faut essayer maintenant de caractériser brièvement la personnalité de Herrmann. Ce qui frappe chez lui, dans ses livres et dans son enseignement, c'est que, s'il est théologien par son cerveau, il l'est plus encore peut-être par son cœur et par la vie la plus intime de son âme. L'impression qu'il produit dans son enseignement académique est saisissante. Avant même qu'on ait pu comprendre sa pensée et se former une opinion sur ses idées, on est conquis par la chaleur de ses

(1) *Die sittlichen Weisungen Jesu, ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch*, Göttingue, 1904, in-12, IV-66 pages. Reproduction libre d'une conférence faite le 3 juin 1903 au congrès évangélique-social de Darmstadt, sous ce titre : *Die sittlichen Gedanken Jesu in ihrem Verhältniss zu der sittlich-sozialen Lebensbewegung der Gegenwart*. Cf. *Die Verhandlungen des vierzehnten evangelisch-sozialen Kongresses abgehalten in Darmstadt am 3 und 4 Juni* 1903, Göttingue, 1903, pp. 9 ss. — *Die sittlichen Gedanken Jesu und das Christentum*, *Deutsche Monatschrift*, novembre 1904, pp. 175-188 — *Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit*, Tubingue, 1905, extrait de la *Z. f. Th. u. K.*, XV (1905), pp. 1 ss., reproduction d'une conférence faite à Chicago le 21 mars 1904. Herrmann a aussi publié récemment un résumé de sa conception des rapports de la religion et de la moralité. *Religion und Sittlichkeit*, Munich, 1905, in-8, 20 pages. Extrait du volume intitulé : *Beitræge zur Weiterentwickelung der christlichen Religion*, Munich, 1905.

(2) Un certain nombre des comptes-rendus qu'il y a publiés est consacré à des études sur ou contre Ritschl. Dans l'un d'eux, 1887, col. 481, il se reconnaît de bonne grâce dans « le prophète du ritschlianisme qui veille près de la tombe de sainte Elisabeth de Hongrie », à Marbourg, dont un adversaire de Ritschl avait parlé.

(3) Outre les articles que nous avons cités, il y a publié: *Die Busse des evangelischen Christen*, I (1891), pp. 23-81. Cet écrit dans lequel, suivant la méthode appliquée dans le *Verkehr*, il cherche à reproduire l'enseignement de Luther, provoqua une réplique de Lipsius : *Luther's Lehre von der Busse*, Brunswick, 1892.

(4) Il y a publié entre autres : *Die Erlæsung durch Jesus Christus und die Wissenschaft*, 1898, col. 3 ss. *Der wichtigste Gegensatz in der evangelischen Theologie*, 1898, col. 892 ss. *Weiterbildung der Religion*, 1903, col. 194 ss. *Unsere Kantfeier*, 1904, col. 145 ss.

Il a en outre écrit pour la 3e édition de la *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog-Hauck, Leipzig, 1896 ss, les articles : *Andacht*, vol. I, 1896, p. 497 ss., *Demut*, vol. IV, 1898, p. 571 ss., *Ehre*, vol. V, 1898, p. 227 ss., *Gebet*, vol. VI, 1899, p. 386 ss., *Geduld*, vol. VI, 1899, p. 410 ss., *Religion*, vol. XVI, 1905, p. 589 ss.

Digitized by Google

convictions personnelles. Point éloquent au sens ordinaire du mot, avec son débit monotone et les longs paragraphes qu'il dicte au commencement de chacune de ses leçons, il a cependant sur les étudiants qui se pressent autour de sa chaire une influence profonde. Il est de ces maîtres qu'on ne peut oublier une fois qu'on les a entendus.

Comme écrivain, Herrmann est supérieur à Ritschl, surtout dans ses derniers ouvrages. Il reste cependant assez difficile à comprendre pour un Français parce qu'il procède — en particulier dans ses ouvrages étendus — par une série d'analyses qui ne font progresser la pensée que lentement et sans que les points essentiels soient mis fortement en relief.

Au cours de sa carrière, Herrmann a été mêlé à bien des controverses, il s'y est montré polémiste habile et redoutable. Il n'est pas de ceux qui dissimulent ou atténuent les divergences ; loin de là, il les met crûment en lumière. Il a poursuivi de sa dialectique serrée et ferme tous les adversaires de l'école de Ritschl. Nul, dans ces trente dernières années, n'a contribué plus que lui à obliger les différents partis théologiques à préciser leurs positions. A ne juger Herrmann que d'après ses polémiques, on courrait le risque de méconnaître son caractère et d'attribuer à la *rabies theologica* ce qui vient de l'ardeur des convictions. S'il semble aimer la contradiction et la rechercher, ce n'est point par amour de la discussion, mais c'est qu'il y voit un moyen de s'approcher lui-même et d'aider les autres à s'approcher toujours davantage de la vérité. La discussion théologique est pour lui une chose sérieuse et non un simple jeu d'esprit, une escrime intellectuelle dans laquelle l'élégance des coups importe plus que leur efficacité.

La théologie de Herrmann a pénétré en Angleterre et en Amérique où il a été en 1904 donner des conférences. Trois de ses ouvrages ont été traduits en anglais (1), et il a eu à Marbourg parmi ses auditeurs de nombreuses générations d'étu-

(1) *Der Verkehr...* sous ce titre : *The communion of the Christian with God translated by* J. Sandys Stanyon, Londres, 1895. *Der evangelische Glaube...* et *Rœmische und evangelische Sittlichkeit* dans un même volume sous le titre : *Faith and moral translated by* D. Matheson *and* R.-W. Stewart, New-York, 1904.

Digitized by Google

diants américains, anglais et écossais. En France et en Suisse la théologie de Herrmann est moins connue, aucun de ses ouvrages n'a été traduit, mais un certain nombre de théologiens ont eu l'occasion de suivre ses cours ; plusieurs en ont gardé un souvenir durable.

Il faut au moins signaler quelques tentatives faites pour porter les principales idées de Herrmann à la connaissance du public théologique de langue française. En 1884 et 1885, J.-F. Astié a exposé dans quatre articles de la *Revue de Lausanne*, celles qui concernent la métaphysique dans la théologie (1). Il l'a fait en ne tenant compte que du premier et du moins important des deux ouvrages que Herrmann a consacrés à ce problème. En 1886, Henri Appia a donné dans une étude sur *la Théologie naturelle et le Néo-kantisme théologique* (2), un court résumé des idées de Herrmann d'après ses deux premiers ouvrages (3); enfin Th. Rivier a publié en 1888 dans la *Revue de Lausanne* l'analyse d'un cours sur *la vérité de la religion chrétienne* professé en 1887 par Herrmann (4). Signalons aussi les comptes rendus de trois ouvrages de Herrmann donnés par les *Annales de bibliographie théologique* (5).

Avant d'exposer en détail la théologie de Herrmann, essayons d'en donner une vue générale qui puisse orienter le lecteur. La théologie a pour objet la foi ; elle ne doit pas développer un système spéculatif, mais montrer comment naît la foi, sur quoi elle repose et quelles sont ses conséquences pour la vie du croyant.

(1) *Revue de théologie et de philosophie*, 1884, pp. 417 et 522 ss. 1885, pp. 68 ss. 195 ss.

(2) *Thèse de baccalauréat en théologie*, Paris, 1886.

(3) Appia cite toujours *Die Metaphysik in der Theologie* sous le titre *Theologie und Metaphysik*, ce qui est le titre d'un ouvrage de Ritschl.

(4) *Revue de théologie et de philosophie*, 1888, pp. 225 ss.

(5) *Der Rœmisch-Katholische und evangelische Sittlichkeit*, par E. Ménégoz. (*Annales de bibl. theol.*, 1900, pp. 7 ss.). De l'*Ethik*, par E. Ehrhardt, (*Annales de bibl. theol.*, 1903, pp. 184 ss.). De *Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer zeit*, par Ehrhardt (*Annales de bibl. theol* 1905, pp. 111 ss.)

Digitized by Google

La foi n'est pas la constatation de rapports entre les choses, mais l'affirmation de soi de la personne, qui, en face de la nature, se pose elle-même comme fin. Cette affirmation du souverain bien de la personne implique la foi en une puissance transcendante qui en assure la réalisation dans un royaume des fins.

La religion est par là en rapport étroit avec la moralité ; elle n'est possible que si l'individu ne se laisse pas dissiper, mais se recueille en lui-même et donne à sa volonté une direction immuable en la subordonnant à une loi inconditionnée.

La religion n'est pas un moyen de s'enfuir hors de la réalité pour vivre d'une vie imaginaire, elle consiste à prendre le réel à cœur ; elle ne naît pas d'un effort du sujet, mais d'un fait que l'homme trouve dans sa vie, qui l'amène à penser, à sentir, à vouloir, autrement qu'il ne pensait, sentait et voulait auparavant, et dans lequel il reconnaît une intervention de Dieu dans sa vie, c'est à dire une révélation.

Ce fait qui fonde la foi est la personne du Christ, non pas en tant qu'elle est le contenu de la tradition ou le produit de l'imagination, mais dans sa réalité historique que tout homme peut voir en dehors de tous les procédés de la critique. Elle s'impose par l'intensité de la vie qui est en elle. Il y a en effet dans cette personne de Jésus une puissance qui nous saisit et qui nous subjugue. Elle est pour nous une révélation de Dieu, parce que nous ne pouvons admettre que la volonté du bien en Jésus ait été finalement vaincue. Nous sommes au contraire obligés de croire que cette volonté doit malgré tout triompher, en d'autres termes, que la puissance du bien est la puissance dominatrice de l'univers. En même temps la bienveillance que ce Jésus, en qui nous voyons Dieu, témoigne aux hommes pécheurs leur donne l'assurance de la bienveillance et du pardon divins.

Cette rencontre avec la personne de Jésus qui est la source de toute religion, est en même temps la source de toute moralité, car si l'homme est capable par lui-même de concevoir la forme de la vie morale, il ne peut sans la religion donner à cette forme un contenu et réaliser cette vie.

Digitized by Google

CHAPITRE II

L'ESSENCE DE LA RELIGION

La théologie systématique n'a pas pour Herrmann d'autre objet que la foi ; elle n'y doit rien ajouter, son rôle est seulement de développer et de mettre en lumière les motifs internes de certitude qu'elle contient (1). Pour atteindre son idéal, qui est de faire l'union entre les différentes tendances qui se manifestent parmi les chrétiens, elle doit s'attacher à ce qui, par delà toutes les divergences, leur est commun à toutes, c'est à dire à la foi personnelle qui est une relation, créée par Christ, entre l'âme et le Dieu vivant. Herrmann donne à cette idée de la relation un contenu extrêmement riche ; il comprend : « la révélation et la foi, la conversion et la consolation que donne le pardon, la joie de la foi et le service de l'amour, la solitude avec Dieu et la vie dans la communauté (2) » ; en d'autres termes : la vie chrétienne tout entière.

La théologie ne doit être déterminée que par la foi, il faut qu'elle expose son essence et son histoire et qu'elle établisse sa légitimité. Toutes les autres prétentions dont elle peut être l'objet doivent être écartées (3). La foi qui donne ainsi à la théologie son point de vue et sa tâche, n'a de relation directe ni avec la tradition dogmatique ni avec la science (4).

Puisque tel est le point de départ du système de Herrmann, la première question que nous avons à examiner est celle-ci : Qu'est-ce que la foi ? En d'autres termes : quelle est l'essence de la religion ? Et, pour préciser davantage le problème, quels

(1) *Die Religion...*, p. III, pp. 276 ss. Cf. *Die Metaphysick...*, p. 22. *Der evangelische Glaube...*, p. 4.
(2) *Der Verkehr...*, p. 7.
(3) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 58.
(4) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 59.

Digitized by Google

sont ses rapports avec la métaphysique et la connaissance de la nature d'une part, avec la moralité de l'autre ?

Herrmann parle souvent d'une manière abstraite en apparence de « la religion » ; en employant ce terme, il n'a pas en vue un concept général, mais toujours la notion concrète de la religion chrétienne : « Par religion, dit-il quelque part, nous entendons la religion chrétienne (1) ; » il n'y a pas là seulement quelque chose qu'on pourrait prendre pour une imprécision de langage ; en identifiant en fait la religion et le christianisme, Herrmann obéit à la conviction que notre connaissance de la religion exprime seulement la part personnelle que nous y prenons. Celui qui est complètement étranger à la religion doit confesser qu'il n'a rien à en dire, elle est pour lui une illusion qu'il faut combattre ou exploiter. La religion est incapable de démontrer à celui qui ne la connaît pas qu'elle n'est pas une illusion subjective (2).

Notre conception de la religion exprime notre religion personnelle ; aussi ne faut-il pas, comme on le fait souvent de nos jours, tenter de définir l'essence de la religion en partant de l'observation du plus grand nombre possible de cas du phénomène religieux, car l'histoire des religions ne peut être impersonnelle, elle n'établit pas l'intelligence de la religion, mais la suppose (3).

Herrmann relève comme un réel mérite du mysticisme — dont il est un adversaire décidé — l'énergie avec laquelle il insiste sur le caractère subjectif et personnel de la religion (4). Sans l'expérience subjective d'une relation avec Dieu, il ne pourrait y avoir de religion (5). Il ne s'agit pas, en effet, de vérités objectives qui puissent être communiquées par des formules précises à ceux qui sont étrangers à la foi (6). Le chris-

(1) *Religion und Sozialdemokratie*, p. 6. (*Z. f. Th. u. K. I* (1891), p. 260.)
(2) Article *Religion RE, XVI*, p. 589.
(3) Article *Religion RE, XVI*, pp. 590 ss.
(4) *Der Verkehr...*, p. 22. Cf. *Warum bedarf unser Glaube...*, p. 21.
(5) *Der Verkehr...*, p. 22.
(6) *Der Verkehr...*, pp. 11 ss. Cf. p. 84.

Digitized by Google

tianisme pourtant ne se résout pas tout entier en des sentiments ; au contraire, sa vie subjective se manifeste précisément par l'énergie avec laquelle est saisie la puissance objective qui éveille et qui fonde la foi (1).

En identifiant en fait la religion et le christianisme, Herrmann n'entend pas méconnaître la valeur des autres religions. Toutes — pourvu qu'elles soient sincères — reposent sur une révélation de l'esprit de Dieu. Ce qui distingue celle qui donne naissance à la foi chrétienne, ce ne sont pas certaines idées particulières, comme, par exemple, que Dieu a un fils, mais c'est qu'elle est pour nous, dans la situation historique où nous nous trouvons, la seule révélation possible. Nous pouvons admettre qu'un sauvage trouve une révélation de Dieu dans le fétichisme ; nous pouvons, dans une très large mesure au moins, comprendre comment un juif pieux pouvait en trouver une dans l'Ancien Testament ; nous ne pouvons l'y trouver nous-mêmes. La connaissance de Dieu et la religion qui étaient et qui sont encore possibles dans d'autres milieux historiques que le nôtre, ne le sont plus pour nous, nous ne pouvons trouver la révélation de Dieu qu'en Jésus-Christ (2).

La religion est essentiellement la solution d'un problème qui résulte pour l'homme, esprit personnel, de la place qu'il occupe dans le monde. Il a le sentiment d'être supérieur à la nature, par là il est en conflit avec elle, car elle l'opprime et le détermine de mille manières. Dépendant d'elle, il a le sentiment que cette situation n'est pas normale. C'est là un problème pratique que la religion résout en faisant dépendre la nature d'un Dieu qui est bienveillant pour les hommes. L'idée chrétienne du Dieu Père place ainsi le souverain bien de l'homme au-dessus de la nature (3). La question à laquelle répond la religion n'est donc pas : Quelle est l'essence des choses ? mais : Quel est leur rapport avec nos fins propres ? (4).

(1) *Der Verkehr...*, p. 37.
(2) *Der Verkehr...*, p. 51.
(3) *Die Metaphysik...*, p. 8.
(4) *Die Metaphysik...*, p. 8. Cf. p. 12.

Digitized by Google

L'affranchissement de l'homme par Dieu malgré le monde entier résout le problème posé par le fait que l'être humain moral est lié par la nature (1).

Cette conception exposée par Herrmann dès son premier ouvrage se retrouve exactement dans le livre sur *la Religion*. La volonté qu'a l'homme de dominer la nature, y soutient-il, implique un jugement de valeur que l'homme porte sur lui-même et dans lequel il affirme la nécessité de maintenir sa personne. Cela suppose l'idée que les fins de la nature sont subordonnées à cette nécessité (2). Ce sentiment que l'homme a de sa valeur n'a pas, d'une manière vague, la personnalité en général pour objet; l'individu le rapporte directement à lui-même et résume toutes ses fins personnelles dans l'idée du souverain bien que réalise pour lui la puissance dont la religion apporte l'idée. Cela n'est pas une explication du monde, mais une solution pratique du problème que l'activité de chaque individu pose devant lui. La relation étroite qu'il y a entre elle et la conscience que l'homme a des fins assignées à la personnalité lui confère un caractère absolu (3).

L'explication religieuse du monde ne participe pas, comme l'explication métaphysique, aux variations de la science ; elle n'est pas avant tout une connaissance. La multiplicité du monde est pour elle un ensemble ordonné de moyens par lesquels se réalise le souverain bien du croyant, mais cela d'une manière générale sans que le comment de ce rapport ait besoin d'être précisé (4). Herrmann résume sa conception en disant : « Si je cherche à me représenter l'univers pour comprendre par une loi infaillible la multiplicité des choses, je fais de la métaphysique. Si je cherche à me le représenter en personne consciente de son souverain bien qui ne veut pas se perdre dans la multiplicité des choses, je suis conduit à la foi religieuse (5). » La religion ne voit dans la nature qu'un

(1) *Die Metaphysik...*, p. 11.
(2) *Die Religion...*, p. 81.
(3) *Die Religion...*, pp. 82 ss.
(4) *Die Religion...*, p. 84.
(5) *Die Religion...*, p. 86.

Digitized by Google

moyen pour l'esprit moral, pour elle ce rapport est établi par Dieu, le créateur et le maître du monde et en même temps le père de l'homme, être moral (1).

La conception religieuse du monde diffère essentiellement d'une explication scientifique. La foi au souverain bien ne repose pas sur la connaissance de la nature, mais sur la confiance en Dieu. L'homme n'a pas besoin de savoir comment Dieu vient à son secours, il lui suffit de savoir qu'il y vient. La foi n'est pas une connaissance. Si la théologie spéculative parvenait à donner de la révélation une formule équivalente en certitude à une formule mathématique, la foi n'en serait pas affermie. Au contraire, un tel procédé compromettrait gravement ce qu'elle a de plus essentiel (2). Les objets de la foi ne font pas partie du domaine de la connaissance du monde (3). La spéculation n'est rien d'essentiel pour le christianisme (4). Aussi Herrmann déclare-t-il qu'aucune des trois notions fondamentales de la religion (Dieu, l'homme, le monde), n'a une valeur absolue, indépendante de ses rapports avec les deux autres (5).

Le problème des rapports entre la religion et la connaissance de la nature, qui aboutit à la métaphysique, a pour la théologie de Herrmann une grande importance, aussi convient-il de nous y arrêter un moment.

Dans l'analyse de la connaissance, Herrmann se rattache directement à Kant, qui, en distinguant la connaissance de la nature de la conviction personnelle de la conscience morale, a, selon lui, fourni à la théologie chrétienne le seul terrain sur lequel elle puisse construire, et ainsi rendu possible l'existence d'une théologie scientifique indépendante de la philosophie (6).

(1) *Die Religion...*, p. 341.
(2) *Die Metaphysik...*, pp. 9 ss.
(3) *Die Religion...*, p. III.
(4) *Die Metaphysik...*, p. 11.
(5) *Th. Litzg.*, 1881, col. 38.
(6) *Die Religion...*, p. 16. Cf. *Unser Kantfeier*, *Ch. W.* 1904, col. 145 ss.

Digitized by Google

Il faut, dit Herrmann après Kant, distinguer de la connaissance que nous observons, la connaissance pure qui n'est jamais directement donnée dans l'expérience et qui est seulement la perception d'une multiplicité d'états de conscience ; elle est en quelque sorte inorganique. Le sujet réduit cette multiplicité à l'unité par les formes à priori de la sensibilité, l'espace et le temps. Il ordonne en outre ses états de conscience d'après le principe de causalité. Mais il n'y a pas dans la connaissance ainsi obtenue autre chose que le moi et la multiplicité de ses états de conscience. Nous ne connaissons rien d'autre que nos représentations.

L'effort que nous faisons pour réduire la multiplicité de nos états de conscience à l'unité reste toujours imparfait. Les séries que nous établissons entre eux sont infinies et ne peuvent jamais être closes. Le principe de causalité ne nous permet jamais d'aboutir à un phénomène unique qui explique tous les autres, sans avoir lui-même besoin d'explication. Nous ne pouvons, en d'autres termes, passer de la connaissance des phénomènes à celle de la substance.

Ainsi la connaissance de la nature est par essence illimitée, elle n'est que l'établissement par la conscience d'un ordre ou loi entre les phénomènes. Tant que la science reste dans ce domaine, rien ne l'autorise à poser la question d'un principe suprême d'explication (1). Ce caractère illimité de la connaissance de la nature ne se dément que lorqu'on veut l'appliquer à un objet étranger à son véritable domaine (2).

Herrmann ne considère comme objet de la connaissance pure de la nature que ce que le sujet perçoit comme extérieur à lui, c'est à dire ce qu'il localise dans l'espace. « La connaissance pure de la nature, dit-il, n'a aucune raison de s'élever au-dessus de ce qui se meut dans l'espace, car l'idée de substance, sans laquelle il nous est impossible de nous représenter l'objet connaissable, n'a pour nous de sens que par la notion d'espace. Une explication de la nature qui se tient

(1) *Die Religion...*, p. 29.
(2) *Die Religion...*, p. 27.

Digitized by Google

strictement dans les limites de notre connaissance ne cherchera pas d'objet en dehors de l'espace (1).»

Nous trouvons cependant dans la science naturelle telle qu'elle est effectivement constituée, l'idée que le monde est intelligible, c'est à dire qu'il est possible d'en donner une explication d'ensemble ; cette idée y joue même un rôle capital. Elle ne résulte pas, nous l'avons vu, de l'essence même de la connaissance, mais a sa source dans un besoin pratique invincible. Ainsi, la connaissance théorétique est illimitée, mais la science de la nature a sa limite dans l'idée de l'unité du monde intelligible (2). C'est que la science n'est pas purement théorétique. Elle répond aux besoins pratiques de l'homme qui n'est pas seulement une pensée qui veut connaître, mais qui, être de sensation et de désir, veut agir sur le monde. L'idée de l'unité de la nature avec celle de l'immutabilité des phénomènes qui en résulte lui est indispensable pour cette action. « Ce n'est pas parce que nous la connaissons, mais parce que nous la voulons, que nous croyons à la réalité d'une nature ainsi constituée. Ce qui produit cette idée, ce n'est pas un besoin théorétique, c'est un besoin pratique inhérent à la connaissance de la nature (3).»

L'idée de l'âme a une origine analogue : « Quand nous affirmons la réalité de notre âme, dit Herrmann, nous n'appuyons pas la valeur que cette idée a pour nous sur des rapports connaissables avec d'autres objets, mais nous la faisons reposer sur un sentiment invincible, sur un jugement de valeur indépendant de ce que nous pouvons connaître (4). » « Il y a, dit-il encore, un abîme entre l âme dont nous affirmons la réalité à cause de sa valeur et l'existence, indifférente pour nous, des objets que nous connaissons (5). » Aussi est-il illégitime de traiter l'âme comme un élément de la nature et de chercher à concevoir un rapport entre elle et la réalité que la science natu-

(1) *Die Religion...*, p. 28.
(2) *Die Religion...*, pp. 36 ss.
(3) *Die Religion...*, p. 37.
(4) *Die Religion...*, p. 41.
(5) *Die Religion...*, p. 43.

Digitized by Google

relle nous fait connaître, en d'autres termes, nous n'avons pas le droit de la penser en continuité avec la nature, car ce serait négliger le sentiment même qui nous impose l'idée de l'âme. « Toute tentative pour connaître l'âme par les méthodes de la science naturelle, dit Herrmann, arrive directement à détruire la certitude subjective de son existence (1). » Ce n'est pas seulement le matérialisme qui nie l'âme que Herrmann condamne ainsi, c'est aussi le spiritualisme qui ne tient pas compte du caractère particulier de sa réalité (2).

La connaissance de la nature a donc pour limite la personne qui, au nom d'un sentiment, pose sa réalité et fait de la connaissance un moyen pour la réalisation de ses fins (3). L'activité de l'esprit ne suffit pas pour expliquer la science, il faut encore faire intervenir le but auquel cette activité est subordonnée (4). La connaissance pure théorétique n'a pas de limites, mais elle n'est qu'une abstraction. En fait, la connaissance que nous développons dans la science de la nature a un caractère intentionnel, elle repose sur l'idée d'une limite, d'une cause suprême du monde; c'est que pour elle la nature n'est pas l'objet de représentations indifférentes, mais une puissance capable d'affecter l'homme (*eine Werthgrœsse des Gefühls*) (5). C'est parce que nous ne sommes pas seulement des machines à représentations, mais des êtres qui sentent et qui veulent, que la science est pour nous une explication pratique de l'univers (6).

Il résulte du caractère même de la science naturelle que Dieu ne peut être trouvé dans la nature. Il doit être cherché dans la réalité morale dans laquelle nous vivons, c'est à dire dans l'histoire. Là seulement nous pouvons espérer le trouver (7).

(1) *Die Religion...*, p. 42.
(2) *Die Religion...*, pp. 42 ss.
(3) *Die Religion...*, p. 47.
(4) *Die Religion...*, p. 63.
(5) *Die Religion...*, pp. 50 ss.
(6) *Die Religion...*, pp. 46 ss.
(7) *Der Verkehr...*, p. 53.

Digitized by Google

Herrmann ne veut cependant pas détruire la foi de ceux qui, avec une piété sincère, se trouvent à l'aise dans les idées de la théologie naturelle (1). Il va même jusqu'à dire : « Celui qui ne reconnaîtrait pas dans la nature et dans l'histoire de l'humanité et, avant tout, dans sa propre histoire, la trace de l'amour de Dieu, ne serait pas un chrétien et n'aurait rien compris à la révélation de Dieu en Christ. Ce que nous contestons, ajoute-t-il, c'est que la simple régularité des lois naturelles puisse être la source d'une connaissance religieuse de Dieu (2). »

On se met en contradiction formelle avec l'essence même du christianisme, lorsqu'on cherche à saisir Dieu dans la nature. Un tel Dieu, quand même on l'appelle l'esprit absolu, ne se distingue pas, en principe, d'une divinité naturiste comme les religions primitives en conçoivent. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, il n'y a pas de différence essentielle entre les imaginations des religions naturistes et la conception du monde des théologiens spéculatifs qui prétendent arriver à l'idée de Dieu par la métaphysique, c'est à dire par la connaissance de la nature. Ce qui distingue le christianisme des religions naturistes, c'est que celles-ci trouvent Dieu dans la nature ou dans la métaphysique, ce qui revient au même, tandis que le christianisme arrache l'homme, personnalité morale, à la nature, et lui donne une vie réellement supérieure au monde (3).

Les religions naturistes ne répondent pas aux besoins pratiques des hommes, elles ne peuvent satisfaire la volonté de subsister qui se manifeste dans le conflit de l'homme avec la nature, elles ne peuvent subordonner le monde aux fins de l'homme, car cette subordination n'est possible que s'il y a une puissance inconditionnée, supérieure à la nature, qui détermine le devenir en vue des destinées de la personne (4), ce qu'on ne peut admettre tant qu'on se tient sur le terrain de la connaissance de la nature et des religions naturistes.

(1) *Th. Litzg.*, 1884, col. 199.
(2) *Th. Litzg.*, 1884, col. 200.
(3) *Die Religion...*, p. 8.
(4) *Die Religion...*, p. 151.

Digitized by Google

Si la personne est déterminée par cette puissance inconditionnée, elle ne peut plus être absorbée dans la nature où l'inconditionné n'a pas de place. Les religions naturistes essayent d'échapper à cette conséquence par l'idée du mystère dans la divinité, mystère duquel dépend le salut de la personne. Ce n'est là qu'un artifice qui dissimule, mais laisse subsister, ce qu'il y a d'insuffisant dans les religions naturistes (1).

La véritable religion a, pour Herrmann, un caractère surnaturel, mais on méconnaîtrait gravement sa pensée en supposant que pour lui l'idée du surnaturel représente — comme pour certains théologiens orthodoxes — l'intervention dans la nature d'une force analogue, quant à son essence, aux forces naturelles, mais d'une origine différente et dont l'action suspend et modifie le jeu des lois naturelles. C'est à une telle conception que l'on songe quand on parle de la naissance surnaturelle du Christ, ou de la puissance surnaturelle qui se manifeste dans les miracles. Par le caractère surnaturel de la religion, beaucoup entendent aussi ce fait que, selon eux, la religion consiste en un certain nombre de vérités que la raison ne peut saisir et qui lui sont communiquées par une voie surnaturelle. Telle n'est pas la pensée de Herrmann. Pour la comprendre, on doit se reporter à la distinction cartésienne de la pensée et de l'étendue, devenue dans la philosophie allemande celle de l'esprit et de la nature. La nature est l'ensemble des phénomènes localisés dans l'espace, qui se déterminent les uns les autres selon des lois immuables. L'esprit au contraire n'est pas localisé dans l'espace, le sujet le saisit par une intuition directe et non en considérant son rapport avec d'autres phénomènes. Il n'est pas en relation avec la faculté représentative du sujet, mais avec sa vie personnelle. Dire dans ce sens que la religion est surnaturelle, ce n'est pas dire que son objet a une autre origine, mais une essence identique à celle des phénomènes naturels, c'est affirmer que cet objet est une

(1) *Die Religion...*, p. 154.

Digitized by Google

réalité d'un autre ordre que la nature, en d'autres termes qu'il est transcendant.

Le problème religieux est posé, d'après Herrmann, par le conflit de l'homme avec la nature, et résolu par l'idée du Dieu Père tout puissant, qui assure l'indépendance du souverain bien de l'homme (1). Ainsi, dans la religion, Dieu affranchit l'homme de la puissance de la nature malgré le monde entier (2). Cette religion n'est possible que si le sujet se soumet à la loi morale, car ce n'est qu'à cette condition que l'homme peut concevoir le souverain bien véritable. « Si on reconnaît, dit Herrmann, que le contenu de la loi morale est la vie personnelle, l'œil s'ouvre pour le Dieu transcendant qui se révèle à l'homme. La domination de la personne sur la nature qui est le souverain bien de l'être moral, ne peut être conçue comme un don de la nature. Le Dieu de qui l'essence est de vouloir ce souverain bien est le véritable Dieu éternel et transcendant, quel que soit d'ailleurs l'anthropomorphisme des représentations que l'homme essaye de s'en faire, « quand bien même on se l'imaginerait — comme le figurait le vieux cantique de Dresde — sous la forme d'un vieillard, d'un jeune homme et d'une colombe (3) ». Il résulte du caractère transcendant de la religion, que nous ne pouvons arriver à saisir sa vérité par la dialectique. Si nous ne la rencontrions pas dans notre propre vie morale, elle nous resterait nécessairement étrangère (4).

La certitude du jugement religieux se rattache à la conscience que l'homme a de sa propre existence. Le besoin de salut auquel répond la religion n'est que le désir qu'il a d'établir et d'affermir sa vie personnnelle (5).

Ce n'est pas tout, la religion a pour objet de distinguer définitivement l'homme de la nature. En limitant le monde par l'inconditionné, c'est à dire par un Dieu transcendant, elle nous

(1) *Die Metaphysik...*, p. 8.
(2) *Die Metaphysik...*, p. 11.
(3) *Die Religion...*, pp. 209 ss.
(4) *Der Verkehr...*, p. 115.
(5) *Die Religion...*, pp. 88 ss.

Digitized by Google

amène à nous poser nous-mêmes comme fins en face de la nature, ce qui est l'achèvement de notre vie personnelle (1). Cet acte distingue l'homme de la nature, car si celui-ci était seulement produit par elle, on ne pourrait concevoir qu'il soit la fin du monde (2).

On est ainsi conduit à l'idée que la réalité n'est pas une, mais double ; la connaissance reconnaît comme réel ce qui peut être mis en relation avec d'autres objets connus, et être expliqué par là. La religion, au contraire, regarde comme réel ce qui est l'expérience de la vie personnelle. Nous avons ainsi deux réalités : celle que nous connaissons et celle dont nous faisons l'expérience (*erklærbares und erlebbares Wirkliche*) (3). Essayons de préciser le sens de cette affirmation : « Les idées de la métaphysique, dit Herrmann, ne peuvent se rapporter qu'à la réalité qui, étant explicable pour nous, sert de moyen pour réaliser nos fins propres (4). » Ceci se concilie avec la valeur à laquelle elles prétendent, car, pour la science qui s'achève dans la métaphysique, il n'y a pas d'autre réalité que celle-là. Ce domaine est le seul qui soit accessible à l'homme, abstraction faite de sa qualité d'être moral. Mais la métaphysique ne conduit pas au delà du monde empirique. Son Dieu appartient au domaine de la physique, et par là ne se trouve pas épuisé tout le réel que nous connaissons (5). L'acte de volonté par lequel nous réduisons à l'unité la multiplicité des choses, implique un sentiment de nous-mêmes qui nous ouvre un monde différent de celui que nous cherchons à comprendre et à utiliser comme moyen (6). Dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, nous percevons une réalité qui ne provient pas d'une représentation objective, mais qu'un sentiment nous fait affirmer (7). Nous expérimentons ainsi l'unité

(1) *Die Religion...*, p. 156.
(2) *Die Religion...*, p. 157.
(3) *Die Religion...*, p. 116.
(4) *Die Religion...*, p. 101.
(5) *Die Religion...*, p. 102.
(6) *Die Religion...*, p. 102.
(7) *Die Religion...*, p. 106.

Digitized by Google

du monde (1), mais seulement par une expérience intime qui ne peut être séparée de notre conscience subjective. Le fait de vouloir nos fins fait naître en nous la foi à une puissance qui domine les événements et qui nous garantit la réalisation de notre souverain bien (2).

Herrmann va jusqu'à dire : « Il n'y a pas pour le Christianisme de base identique (*keinen identischen Grund*) du monde moral et de la nature » (3). Cette déclaration étonne au premier abord et semble en contradiction avec l'idée chrétienne de Dieu. Pour la bien comprendre, il faut tenir compte de ceci : Herrmann admet parfaitement que le monde moral et la nature ont, l'un et l'autre, la source de leur existence en Dieu, mais ils ne sont pas produits par lui dans les mêmes conditions et de la même manière. Le monde moral est, si on peut s'exprimer ainsi, produit spontanément par Dieu. Il est de même nature que lui et garde un rapport direct avec lui. Il est une réalité du même ordre que lui. La nature au contraire est créée par Dieu et n'a pas de rapport d'essence avec lui. « Le monde moral, dit Herrmann, en tant que fin propre de Dieu, est impliqué dans sa volonté. La nature est créée par lui comme un ensemble de moyens en vue de cette fin. C'est là-dessus que repose le caractère transcendant du Christianisme qui nous fait chercher la réalité vraie, non pas dans la nature, mais dans la personnalité morale (4). » Renoncer à l'idée que la nature dépend absolument de l'esprit moral malgré l'opposition qu'il y a entre eux, pour admettre l'identité profonde de la nature et de l'esprit, c'est pour le Christianisme une abdication qui équivaut à une négation de soi-même (5).

Malgré cette affirmation d'une double réalité, ou plutôt de deux ordres de réalités, Herrmann ne croit pas qu'il soit légitime de qualifier sa conception de dualiste. Il y aurait dualisme s'il y avait reconnaissance de deux réalités différentes et cepen-

(1) *Die Religion...*, p. 107.
(2) *Die Religion...*, p. 110.
(3) *Die Religion...*, p. 355. Cf. p. 445. *Gott hat die Welt geschaffen und nicht verursacht.*
(4) *Die Religion...*, p. 355.
(5) *Die Religion...*, p. 356.

Digitized by Google

dant du même ordre. Tel n'est pas le cas pour la conception de Herrmann. Elle distingue, non pas deux réalités différentes du même ordre, mais deux ordres différents de réalités. « La connaissance du monde, dit Herrmann, entend par le réel (*das Wahrhaftwirkliche*) tout autre chose que la foi religieuse qui reconnaît le père de Jésus-Christ comme le fondement de toute réalité. D'une part, en effet, on reconnaît comme réel la cause (*den Grund*) du devenir empirique, connaissable dans ce devenir même, telle qu'elle se révèle à l'esprit qui se propose de connaître objectivement les faits. De l'autre, on entend par le réel, non pas la cause dernière du monde donné, non pas sa cause connaissable en lui-même, mais la cause du monde, en tant qu'il est une valeur pour la personne, c'est à dire qu'il est capable de l'affecter par un sentiment de plaisir ou de peine. L'homme cherche dans la religion à expliquer cette réalité d'une manière qui satisfasse son sentiment propre (1). » La réalité du monde religieux n'est pas au fond des choses que nous pouvons objectivement connaître, elle est au fond de notre propre existence, dans la position qu'elle occupe dans le monde. Nous ne pouvons la connaître objectivement par ses relations avec d'autres réalités, mais nous devons en faire l'expérience subjective. L'existence de l'homme et sa position dans l'univers est l'énigme que résout la conception religieuse du monde (2). La conception normale de la religion n'implique aucun dualisme, mais il ne faut pas chercher l'unité de la vie spirituelle là où on ne saurait la trouver, c'est à dire dans la pensée. Nous ne pouvons la posséder que par la conception religieuse du monde car là seulement est expressément reconnue l'explication suprême du monde que la personne dans son unité doit exiger comme réalisation de sa fin dernière (3).

La démonstration de l'universalité et de la vérité de la religion ne peut reposer sur des idées accessibles à tous les

(1) *Die Religion...*, pp. 440 ss. Cf. *Die Metaphysik...*, p. 17.
(2) *Die Religion...*, p. 441.
(3) *Die Religion...*, p. 445.

Digitized by Google

hommes indistinctement. Elle doit s'appuyer sur la relation étroite que la religion a avec un fait que nous ne pouvons reconnaître pour nous-mêmes sans admettre qu'il est également valable pour tous les hommes (1). Ce fait est la loi morale. Pour des êtres qui ne seraient pas moraux mais purement intellectuels (*für bloss erkennende Wesen*), la religion n'aurait aucune vérité (2).

Avec Kant, Herrmann voit dans le phénomène moral une nécessité qui s'exerce sur la volonté (*eine Nothwendigkeit am Wollen*) (3). Elle n'est pas un enchaînement logique mais résulte d'une idée de valeur; elle n'est pas dans les choses mais dans la volonté. Ce qui importe dans le phénomène moral, ce n'est pas la matière de l'acte mais sa forme, c'est à dire la valeur particulière que le sujet lui attribue. Il y a en effet dans tout acte un moment où intervient un facteur particulier, c'est le jugement de valeur que le sujet porte lui-même sur son acte (4). Le phénomène moral ne fait donc pas partie du devenir que nous pouvons nous représenter. Il est un acte du sujet qu'on ne peut saisir qu'en se plaçant à son point de vue (5). Il y a là un phénomène particulier dont on ne peut rendre compte d'une manière suffisante par des modifications du principe eudémoniste (6).

Il faut reconnaître l'action d'une loi morale qui ne peut être expliquée par une détermination mécanique de la volonté. C'est une nécessité qui ne repose pas seulement sur un sentiment, mais qui se justifie aussi devant la pensée. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que la nécessité de la loi morale puisse être constatée par la science, car le phénomène moral fait partie de cette réalité qui n'a d'existence que pour la personne (7).

Le premier caractère de la loi morale est d'être à priori, elle n'est pas motivée par des sentiments de plaisir et de peine ou

(1) *Die Religion...*, p. 252.
(2) *Die Religion...*, p. 253.
(3) *Die Religion...*, p. 137.
(4) *Die Religion...*, p. 140.
(5) *Die Religion...*, p. 141.
(6) *Die Religion...*, p. 143.
(7) *Die Religion...*, p. 146 ss.

Digitized by Google

par des considérations utilitaires. Le respect d'une loi reconnue utile n'a plus rien de moral, l'animal en est capable aussi bien que l'homme. La loi morale n'a besoin d'aucune justification étrangère à elle-même; il ne faut donc pas la chercher dans des commandements extérieurs, pas même dans ceux du Christ, car il n'y a d'observation de la loi morale que là où le sujet se soumet, non par considération pour une autorité extérieure, mais par respect pour la loi (1).

L'individu qui se soumet à la loi morale étant une personne, se pose nécessairement lui-même comme fin. Le contenu de la loi ne peut donc être déterminé que par la volonté elle-même. La loi par suite n'est qu'une forme et la volonté qui s'y soumet reste autonome. C'est un point tout à fait essentiel pour Herrmann. Voici en deux mots comment il résume sa pensée: « Le devoir de l'homme est de réaliser la vérité de sa volonté (*die Wahrhaftigkeit seines Wollens*), c'est à dire son unité, car il n'y a de volonté vraie que celle qui ne veut pas seulement en apparence, mais qui est immuable. Cette unité de volonté n'est possible que par la soumission à une loi inconditionnée. Nous ne pouvons, d'autre part, vouloir avec vérité que ce que nous proposons nous-mêmes à notre volonté. Ceci nous conduit au principe de l'autonomie : Garde ton indépendance intérieure. (*Sei innerlich selbststændig*) (2). » Ailleurs les choses sont présentées de même mais avec plus de détail : « La volonté déterminée par la loi inconditionnée, dit Herrmann, est à elle-même sa fin propre. Dès qu'un homme se soumet à cet impératif, il est obligé de se considérer lui-même comme une fin qui, à aucun point de vue, ne saurait être rabaissée au rang de simple moyen..... La volonté qui agit comme fin produit elle-même la loi de son activité, aussi l'homme en se soumettant à la loi inconditionnée est-il obligé de penser sa volonté comme autonome, comme produisant elle-même la loi..... C'est seulement dans la mesure où elle est elle-même législative que la volonté raisonnable peut reconnaître une loi inconditionnée (3). »

(1) *Religion und Sittlichkeit*, pp. 2 ss. (*Beitræge zur Weiterentwickelung der Religion*, pp. 181 ss.)
(2) *Religion und Sittlichkeit*, pp. 8 ss. (*Beitræge...*, pp. 190 ss.)
(3) *Die Religion...*, pp. 166 ss.

Digitized by Google

Cette thèse kantienne fondamentale de l'autonomie de la volonté morale a été en général fort mal accueillie par les théologiens, qui y ont vu la négation de ce qu'ils prenaient pour le caractère religieux fondamental de la morale. Contre eux Herrmann soutient qu'il n'est pas nécessaire de faire de Dieu un législateur pour lui donner sa place dans la vie morale. L'homme le découvre dans l'ordonnance de cette vie, comme la source et la puissance du bien (1).

Il faut prendre garde de ne pas méconnaître le caractère de cette conception par une interprétation superficielle.

L'autonomie n'est pas une explication métaphysique ; la liberté qu'elle implique n'est nullement l'arbitraire et l'indéterminé, c'est la détermination de la volonté par une causalité qui lui est propre. L'idée d'autonomie n'est qu'une manière d'exprimer le contenu de la loi morale qui est la volonté bonne (2).

Cette motivation de la loi morale est en elle-même parfaitement suffisante et n'a besoin d'être complétée par rien ; elle s'appuie sur la relation directe de la loi avec l'idée par laquelle la personne s'élève au-dessus des déterminations de la nature (3). La loi en effet n'exprime pas ce que l'homme est, mais ce qu'il doit être, elle l'élève à la personnalité (4).

Le fait que la religion et la morale ont l'une et l'autre pour domaine la vie personnelle établit entre elles une relation étroite, et les différencie des phénomènes de connaissance (5).

Les théologiens protestants n'ont jamais complètement méconnu ce rapport, jamais cependant ils ne sont arrivés à l'exprimer d'une manière précise, parce qu'ils ont toujours été dominés par leur opposition contre la doctrine catholique de la justification par les œuvres. Leur point de vue ne doit pas être complètement abandonné ; il faut cependant que la théologie cherche à concevoir d'une manière positive les rapports de la religion et de la morale (6).

(1) *Die Religion...*, p. 173.
(2) *Die Religion...*, p. 179.
(3) *Die Religion...*, p. 194.
(4) *Die Religion...*, p. 196.
(5) *Die Religion...*, p. 140.
(6) *Die Religion...*, pp. 213 ss.

Digitized by Google

Il faut d'abord constater que si les commencements de la volonté morale sont possibles sans la religion, ceux de la religion ne le sont pas sans la volonté morale (1), c'est à dire sans l'obéissance au précepte moral élémentaire du respect de la vérité (2). L'homme ne peut avoir de religion sans recueillement, ni de recueillement sans moralité. La foi en Dieu qui est l'essentiel de la religion chrétienne, ne peut exister sans la volonté morale (3). « Ce n'est, dit Herrmann, qu'à la moralité naissante que la religion peut s'allumer. » (*An dem Anfang der Sittlichkeit allein kann Religion entzündet sein*) (4). Cela tient à ce que l'homme ne peut se poser comme fin, ce qu'il fait dans la religion, si sa volonté est déterminée par la nature et non soumise à une loi inconditionnée (5). La morale rend l'homme apte à devenir le sujet de la religion; comme être de nature il n'est pas religieux, du moins au sens chrétien du mot (6). Ce qui est être de nature n'est pas susceptible d'être pensé comme fin et par suite comme sujet de la religion (7). La religion d'un être de nature pourrait être un pressentiment de la valeur transcendante de la personne humaine, elle n'en serait pas — comme le Christianisme, — la révélation (8).

L'homme ne se pense lui-même comme fin du monde s'il ne s'attribue une valeur personnelle, indépendante de la nature. Dans la mesure où la personnalité est le but qui lui est assigné par une loi inconditionnée, il peut se poser lui-même comme fin suprême sans que sa dépendance à l'égard de la nature puisse jamais le rabaisser au rang de simple moyen (9). Ce n'est que lorsque la loi morale oblige l'homme à se poser lui-même comme fin, que le développement de la religion est rendu possible (10).

(1) *Religion und Sittlichkeit*, p. 1. (*Beitræge...*, p. 183.)
(2) *Der Verkehr...*, p. 6.
(3) *Religion und Sittlichkeit*, p. 13. (*Beitræge...*, p. 195.)
(4) *Religion und Sittlichkeit*, p. 14. (*Beitræge...*, p. 196.)
(5) *Die Religion...*, p. 157.
(6) *Die Religion...*, p. 205.
(7) *Die Religion...*, p. 206.
(8) *Die Religion...*, pp. 207 ss.
(9) *Die Religion...*, pp. 206 ss.
(10) *Die Religion...*, p. 207

Digitized by Google

La loi morale assure en outre le caractère transcendant des notions religieuses (1); elle nous oblige à concevoir un Dieu transcendant, c'est à dire essentiellement différent de la nature dont il est le créateur, mais non la cause (2); en d'autres termes, qui ne peut être pensé en continuité avec la nature mais qui appartient à un autre ordre de réalité. Abstraction faite de la morale, l'homme ne peut s'élever au-dessus d'une conception naturiste de la divinité. Le but qu'il assigne à sa vie et sa foi en Dieu se conditionnent mutuellement (3). S'il prétend recevoir son souverain bien de la nature, il ne peut distinguer la divinité qui le lui garantit de la puissance qui le réalise, c'est à dire de la nature elle-même. Si l'homme ne conçoit comme souverain bien qu'une modification de ses conditions naturelles d'existence, il en viendra nécessairement à confondre Dieu avec la puissance de la nature (4).

Il en va tout autrement si on envisage le souverain bien de l'homme, sujet de la loi morale. Ce souverain bien est la domination de l'homme sur la nature (5).

L'idée d'un Dieu transcendant ne reçoit un contenu positif que par la loi morale qui permet de reconnaître comment l'esprit personnel peut réaliser en lui-même une vie indépendante du déterminisme de la nature (6). Le seul point de vue auquel l'homme puisse se placer pour se distinguer de la nature est celui de la conscience personnelle déterminée et limitée en elle-même. La constatation théorétique désintéressée de la différence qu'il y a entre le phénomène psychique et le phénomène étendu ne conduit pas au delà d'une distinction naturelle que nous sommes peut-être incapables de résoudre, mais qui n'est cependant pas essentielle (7). Ainsi la religion ne peut être normalement développée sans ce que la conscience morale lui apporte (8).

(1) *Religion und Sittlichkeit*, p. 16. (*Beitrœge...*, p. 198.)
(2) *Die Religion...*, p. 415.
(3) *Die Religion...*, p. 208.
(4) *Die Religion...*, p. 209.
(5) *Die Religion...*, pp. 209 ss.
(6) *Die Religion...*, p. 221.
(7) *Die Religion...*, p. 221.
(8) *Die Religion...*, p. 228.

Digitized by Google

La moralité d'autre part ne peut se développer sans la religion. Il semble au premier coup d'œil qu'il faille répondre négativement à la question : La religion est-elle nécessaire pour la moralité ? La loi morale est en effet absolue et inconditionnée, elle n'a besoin pour se justifier de rien d'autre que d'elle-même. « L'autonomie de la volonté, dit Herrmann, qui est le contenu de la loi morale, permet d'établir que sa valeur ne doit pas être déduite de l'idée d'un Dieu législateur. Ce n'est pas respecter la loi que de vouloir la motiver. » Si donc la conscience morale a besoin de la foi religieuse, ce ne peut être pour établir la valeur de la loi (1). Herrmann insiste beaucoup sur ce point. « Le passage de la conscience morale à la religion, dit-il, ne peut être opéré s'il s'agit uniquement de la valeur de la loi morale. Celle-ci existe par elle-même, elle est fondée en dehors de toute considération religieuse ; au contraire le développement de la vie morale n'est possible qu'en rapport avec une conception religieuse du monde. La moralité concrète s'accompagne de jugements religieux sur le monde, elle se meut dans les cadres d'une conviction religieuse (2). »

Cette contradiction apparente tient à ce que la théorie kantienne est développée au point de vue idéal de la personne, alors qu'en fait l'homme n'est pas personne morale mais doit le devenir. S'il avait atteint l'idéal de la personnalité, il posséderait le contenu de la loi morale, c'est à dire un système de déterminations de la volonté traduisant cet idéal, mais il ne peut prétendre à cette libre production de la moralité. Il ne peut connaître le contenu de la loi morale que si cette loi se manifeste à lui comme une puissance organisatrice des conditions dans lesquelles son existence peut s'ouvrir à la personnalité (3).

Il faut aussi tenir compte du fait que l'homme n'est pas isolé, mais n'a de réalité qu'en rapport avec d'autres êtres semblables à lui. Il ne peut les considérer comme de simples moyens, mais doit voir en eux des fins. Il faut qu'il les con-

(1) *Die Religion...*, p. 229.
(2) *Die Religion...*, p. 231.
(3) *Die Religion...*, p. 232.

Digitized by Google

çoive comme soumis à la même loi que lui. Ainsi apparaît au lieu de l'idée de l'homme fin en soi, celle d'un royaume qui comprend toutes les fins que représentent les créatures humaines (1). Dans la conscience que l'homme a de la loi morale, il se sent incorporé à un tout, et membre d'une communauté d'esprits personnels et libres (2). Ce royaume dans lequel l'individu est à la fois moyen et fin est la forme concrète dans laquelle l'homme atteint l'idée de son autonomie (3). Mais du fait même que la loi morale ne s'adresse à l'individu que comme membre d'une communauté, il résulte que la tâche morale est un tout qu'aucun individu ne peut réaliser à lui seul (4); quelle que soit sa bonne volonté il n'est pas en son pouvoir de réaliser son souverain bien ; par là, le bonheur n'est plus simplement identique à l'accomplissement du devoir, il est en principe soumis à des conditions qui ne dépendent pas de l'homme (5). La religion seule peut résoudre cette antinomie, elle le fait par la foi à la puissance du bien moral sur le monde. Ce n'est là ni une connaissance empirique, ni une idée impliquée par la morale elle-même. Seule l'appropriation de la loi par un homme vivant permet ce jugement que le bien est une puissance qui domine le monde. C'est dans cette conviction que se fait la rencontre de l'idéal moral avec l'homme naturel et que se crée une vie humaine morale (6). La conception de notre fin morale révèle ainsi la puissance qui domine les conditions empiriques de notre existence; c'est une conviction religieuse qui accompagne nécessairement la volonté morale (7). La moralité ne se réalise pratiquement que par un jugement religieux. Ce n'est qu'ainsi qu'elle devient une réalité individuelle (8).

Il ne faut pas se laisser illusionner par le fantôme d'une

(1) *Die Religion...*, p. 233.
(2) *Die Religion...*, p. 234.
(3) *Die Religion...*, p. 235.
(4) *Die Religion...*, p. 241.
(5) *Die Religion...*, p. 243.
(6) *Die Religion...*, p. 246.
(7) *Die Religion...*, p. 250.
(8) *Die Religion...*, p. 247.

Digitized by Google

moralité qui ne reconnaît pas cette nécessité. Une telle prétention ne peut que dissimuler la contradiction entre la nature et la détermination morale (1).

La relation étroite qu'il y a entre la religion et la morale ne doit pas conduire à voir dans la religion une conséquence plus ou moins spontanée de la moralité. La religion et la morale sont relativement indépendantes l'une de l'autre. La religion toutefois n'est à l'abri d'une contradiction interne qui la ruinerait, que lorsqu'elle a pour sujet une personne morale (2).

En résumé, la moralité et la religion sont deux fonctions indépendantes mais solidaires de la personne humaine, elles ne peuvent être déduites l'une de l'autre mais s'appellent l'une l'autre (3). Séparées, elles sont condamnées à disparaître, elles ne peuvent s'épanouir qu'en se vivifiant mutuellement. Si la foi était indépendante d'une volonté déterminée par la loi morale, la certitude religieuse ne serait qu'une illusion et l'activité morale courrait le risque de n'avoir pas de but (4).

La moralité qui est sans rapport avec la religion, n'est qu'une abstraction sans réalité. La religion de même n'arrive à son épanouissement normal que si le monde de la foi qui appelle l'homme à chercher en lui sa paix, est le domaine de la personnalité morale (5). Si on ne pouvait voir en elle une révélation de Dieu garantissant le salut de l'homme, personnalité morale, la religion ne serait que superstition (6).

(1) *Die Religion...*, p. 249.
(2) *Die Religion...*, p. 223.
(3) *Die Religion...*, p. 250.
(4) *Die Religion...*, pp. 212 ss.
(5) *Die Religion...*, p. 267.
(6) *Die Religion...*, p. 268.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LA THÉOLOGIE, SON ROLE, SES RAPPORTS AVEC LA MÉTAPHYSIQUE

I. — Rôle de la théologie

Nous avons vu que la théologie doit développer les motifs internes de certitude qu'implique la foi. Le rôle que joue ici l'existence de la communauté est fort important. C'est l'Eglise qui rend possible la constitution d'une théologie. Si la religion ne regardait que l'individu isolé, on ne pourrait jamais établir qu'elle est plus qu'une illusion. Le fait qu'elle existe pour une communauté lui confère un certain caractère d'objectivité. La religion est en rapport direct avec un fait qui s'impose avec évidence à tous les hommes, et leur ouvre la vie religieuse. Ce fait est la loi morale valable pour toute vie personnelle (1). Les relations qu'elle crée entre les hommes qui lui sont soumis sont la base de la communauté religieuse, qui ne peut être formée que d'esprits ayant en vue des biens moraux et qui, par là peut prétendre à une valeur absolue pour des personnes (2). La communauté dont l'existence donne au phénomène religieux une valeur objective repose ainsi sur la valeur de la loi morale.

La théologie n'est pas seulement chose subjective ; par son rapport avec la foi de la communauté elle est une fonction de l'Eglise. Mais il faut préciser quelle doit être son attitude à l'égard des diverses tendances qui se manifestent parmi les chrétiens. C'est un fait d'expérience qu'il y a parmi les fidèles une infinité de gens qui ne se sentent plus à l'aise dans les formules traditionnelles. « On peut, dit Herrmann, proclamer

(1) *Die Religion...*, p. 251.
(2) *Die Religion...*, p. 251.

Digitized by Google

heureux ceux qui ne se sentent pas chassés des formes anciennes du christianisme par le devoir de respecter la vérité, mais l'Eglise ne peut s'identifier à eux sans devenir une secte, c'est à dire sans se placer en dehors du mouvement historique de l'humanité (1). » Son devoir n'est pas d'exclure les âmes inquiètes, mais de leur montrer le chemin qui, dans un monde dont l'idée a été changée par la science, conduit les âmes qui cherchent Dieu (2).

Il ne faut pas se faire illusion sur le caractère des formules théologiques. Elles ne sont pas des formules mathématiques adéquates à leur objet ; elles n'entraînent pas nécessairement la conviction de celui qui les a comprises. La foi est trop étroitement liée à la vie propre du sujet pour qu'il puisse en être autrement ; elle ne peut être connue en dehors de l'expérience personnelle. Le croyant est incapable de l'exprimer d'une manière qui le satisfasse lui-même. S'il le tente, il arrive à des images qui se contredisent : « Dieu nous humilie, dit-on, et crée en nous un courage indomptable, il détruit notre joie de vivre et nous rend bienheureux, il tue et donne la vie, il donne le repos et nous empêche de rester inactifs, il nous soulage du fardeau d'une vie perdue et nous rend la vie plus difficile qu'elle ne l'était sans lui. Il nous donne une nouvelle existence et tout ce que nous trouvons en lui prend la forme d'un besoin de vie véritable et d'une aspiration à être renouvelés. Si nous sommes liés à la vie intérieure de Jésus comme à la puissance qui nous élève vers Dieu, nous avons toujours à nouveau l'impression que notre vie reçoit un contenu nouveau qui nous transforme et que nous ne pouvons dominer, car il est inépuisable (3). »

Ce qu'il y a ainsi de divers et de varié dans le christianisme ne fait pas du phénomène religieux quelque chose de flottant. Il y a en lui une réelle unité, mais il ne faut pas la chercher dans les doctrines et dans les formules par lesquelles on tente

(1) *Der Verkehr...*, p. 2.
(2) *Der Verkehr...*, p. 1.
(3) *Der Verkehr...*, p. 96.

Digitized by Google

d'exprimer la vie subjective de la foi, car elle ne se trouve que dans la foi elle-même. Herrmann définit ainsi ce qui la constitue : « Nous n'hésitons pas, dit-il, à tenir un homme pour chrétien quand nous voyons que Dieu s'est révélé à lui en Christ et qu'en relation avec ce Dieu sa vie intérieure a reçu un contenu nouveau. S'il en est ainsi, la théologie doit s'attacher avant tout à cette relation créée par Jésus-Christ entre le croyant et Dieu (1). » C'est là ce qui fait l'unité de la foi chrétienne, car, dans cette vie intérieure, règnent le même Dieu et le même Christ. C'est donc cela qui doit servir de norme pour l'exposition et le développement des doctrines qui peuvent être d'ailleurs extrêmement variées (2). Les pensées véritables d'hommes religieusement vivants ne sont pas coulées dans un moule uniforme ; elles peuvent s'accorder tout en restant différentes les unes des autres. Nous sommes merveilleusement unis lorsque nous avons saisi le Dieu caché dans la puissance spirituelle qui entre en contact avec nous dans l'Ecriture sainte, et surtout dans la personne de Jésus, mais les idées là-dessus diffèreront chez deux ou trois d'entre nous autant que chez Paul, Jean et l'auteur de l'épître aux Hébreux (3). Ce qui dans l'Eglise évangélique nous sépare les uns des autres, ce n'est pas la foi, mais la théologie (4), aussi est-ce la théologie seule qui est susceptible de progrès (5). La théologie ne sera utile et féconde que si elle est scientifique et si pour cela elle a une absolue liberté. La foi véritable n'a rien à craindre de la science. « Il n'y a, dit Herrmann, qu'une foi sans force et par suite stérile qui puisse se décider à exclure la science de la théologie et à lui imposer d'être toujours d'accord avec ce que la majorité ecclésiastique considère comme la vérité chrétienne évidente (6). »

La théologie ne doit pas se borner à exposer ce qu'est la foi

(1) *Der Verkehr...*, p. 11.
(2) *Der Verkehr...*, p. 12.
(3) *Rœm. und evang. Sittlichkeit*, p. 10.
(4) *Der wichtigste Gegensatz...*, *Ch. W.*, 1898, col. 893.
(5) *Weiterbildung der Religion*. *Ch. W.*, 1903, col. 195.
(6) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 2.

Digitized by Google

chrétienne, elle doit aussi montrer que cette foi a une valeur universelle et absolue reconnaissable pour tous les hommes. La méthode à suivre pour cette démonstration n'est pas celle de la dogmatique traditionnelle qui s'attache à mettre la foi en relation avec des vérités d'ordre métaphysique établies d'autre part. La dogmatique doit, selon Herrmann, montrer l'étroite relation qui existe entre le phénomène religieux et le phénomène moral, elle doit établir que ce rapport est si étroit que l'un ne peut être pensé sans l'autre (1).

Comme l'homme n'est pas un individu isolé, mais qu'il est membre d'une communauté, la théologie doit tenir compte du caractère historique de la conception religieuse du monde. Une apologétique s'appuyant sur la métaphysique ne pourrait l'établir dans son ensemble, mais en légitimerait seulement certains éléments. Une telle tentative n'est en outre pas fondée, puisque la connaissance naît d'un besoin pratique (2).

La dogmatique doit montrer que la tendance de l'homme à se poser comme fin au-dessus du monde a pour condition régulière absolument valable l'existence de la loi morale, qui est une révélation de notre moi le plus élevé, de ce qu'il y a de plus profond dans notre personnalité. Le « tu dois » qui la résume implique un « tu es » que nous ne pouvons saisir et comprendre sans modifier le jugement que nous portons sur nous-mêmes et sur notre situation dans le monde (3).

La seule preuve valable de l'universalité de la conception religieuse du monde s'appuie sur ses relations nécessaires avec la loi morale. « Si la foi religieuse, dit Herrmann, ne peut, dans son ensemble se légitimer comme la forme de la vie spirituelle qui répond à la personnalité morale, il est impossible de l'appuyer sur aucune preuve dogmatique. La foi n'a pas alors la certitude spontanée de sa valeur universelle, que la preuve dogmatique doit mettre en lumière ; c'est là une lacune qu'on ne peut combler en attribuant extérieurement à la foi, par les

(1) *Die Religion...*, p. 133.
(2) *Die Religion...*, p. 272.
(3) *Die Religion...*, p. 275.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

témoignages de la métaphysique, de l'histoire et de la science naturelle, une certitude qu'elle n'implique pas elle-même (1). » L'universalité de la religion doit être cherchée dans le sujet lui-même, et non dans la multiplicité de ce qui est susceptible d'être connu (2). Dans la religion, l'homme cherche à limiter (*abschliessen*) sa vie intérieure en reconnaissant quelle est sa fin propre. Or cette fin n'a de réalité que par une interprétation religieuse des données de l'expérience. C'est là-dessus que repose la nécessité de la religion (3).

Une dogmatique qui répondrait au plan tracé par Herrmann serait moins développée que la dogmatique traditionnelle ; elle exclurait tous les problèmes qui envisagent au point de vue théorétique l'existence des objets de la foi, et leurs rapports avec notre conception scientifique de la nature (4) ; elle ne se proposerait pas, comme l'ancienne orthodoxie protestante, de donner un exposé systématique fidèle des témoins classiques de la foi chrétienne ; elle devrait remonter plus haut jusqu'à la source même de leurs idées et décrire le rapport du chrétien avec Dieu. En écartant certains des problèmes auxquels s'attachait l'ancienne dogmatique, la nouvelle théologie en voit apparaître un autre, moins théorique et plus pratique, qui intéresse directement la vie subjective de la foi. L'exposé objectif des anciens dogmaticiens laissait subsister, ou du moins ne résolvait que d'une manière insuffisante par la théorie de l'*ordo salutis*, le très grave problème de l'appropriation subjective du salut. Ce problème est l'objet central de la nouvelle théologie. Elle ne se place pas sur le terrain des idées, mais sur celui de la vie; elle ne se propose pas de montrer comment un homme non sauvé s'approprie les idées d'un homme sauvé, mais comment il rencontre Dieu et devient une nouvelle créature (5).

(1) *Die Religion...*, p. 276.
(2) *Die Religion...*, p. 279.
(3) *Die Religion...*, p. 280.
(4) *Die Religion...*, p. 439.
(5) *Der Verkehr...*, pp. 32 ss.

Digitized by Google

II. — Critique de la théologie spéculative.

Pour compléter l'exposé qui précède, il convient de résumer brièvement quelques-unes des objections que Herrmann adresse à la théologie spéculative telle que la conçoivent les représentants de tendances aussi opposées que l'orthodoxie et le libéralisme. Aux théologiens à tendances spéculatives, tant de la droite (Luthardt) que de la gauche (Biedermann, Pfleiderer, Lipsius), contre lesquels il polémise avec vigueur, Herrmann objecte qu'une démonstration métaphysique de la vérité du christianisme s'expose à assimiler à une connaissance la religion qui est en réalité le bien essentiel de la personne morale (1).

Une conception spéculative de la religion ne permet pas en outre d'attribuer à la base historique du christianisme la valeur qui convient, et tend à mettre des vérités indépendantes de l'histoire et accessibles à toute intelligence à la place de l'interprétation religieuse de l'histoire, ce qui équivaut à une dissolution rationaliste de la religion positive (2).

Il est de plus, selon Herrmann, impossible à la théologie spéculative de s'élever au-dessus de la nature. La spéculation, en effet, repose sur les résultats de notre connaissance, résultats qui ne dépassent pas le domaine de la nature (3).

La condamnation que Herrmann porte sur la théologie spéculative embrasse aussi les tentatives de ceux qui, comme Biedermann et Lipsius, essayent de déduire la religion de la constitution psychologique de l'homme. On ne saurait pour Herrmann établir par cette méthode la valeur de la religion chrétienne, car on ne trouve dans l'essence de l'homme que ce qu'on y a préalablement introduit. La religion ne peut être déduite d'un concept abstrait de l'homme mais seulement d'un concept de l'homme déterminé par un jugement de valeur (4).

(1) *Die Religion...*, p. IV.
(2) *Die Religion...*, p. IV.
(3) *Die Religion...*, p. 6.
(4) *Die Religion...*, pp. 87 ss.

Digitized by Google

Ce que Herrmann condamne, ce n'est pas l'utilisation de la psychologie, aucune théologie ne saurait s'en passer. Un système comme le sien qui ne veut être qu'une analyse et qu'un exposé de la foi le pourrait moins que tout autre. Il n'écarte pas la psychologie empirique qui seule peut lui fournir les éléments de son système, mais la psychologie rationnelle, qui ne se borne pas à observer et à constater, mais qui veut expliquer et déduire. Cette tentative est vaine, car la religion n'est pas une fonction naturelle comme l'intelligence ; comme la vie morale et la vie personnelle, c'est un phénomène que la psychologie peut constater, mais non expliquer.

Il convient encore — à cause de la place qu'occupent ces discussions dans la première étude de Herrmann — de donner de brèves indications sur la manière dont il critique les théologiens de tendances spéculatives, tant orthodoxes que libéraux, sur la doctrine de la liberté et sur la christologie.

La théorie de la liberté doit concilier la dépendance de l'homme comme être de nature et sa liberté comme sujet de la religion et comme personne morale. D'un côté l'homme est un anneau dans la chaîne infinie des causes et des effets, de l'autre il est libre, c'est à dire subordonné à une fin que n'implique pas le mécanisme de l'univers. Au point de vue religieux, la doctrine chrétienne du péché exprime une contradiction semblable. L'idée d'un Dieu qui affranchit l'homme et lui subordonne la nature, peut seule résoudre le problème. La liberté véritable n'existe qu'en rapport avec la dépendance à l'égard de Dieu, ce qui est une contradiction logique. La théologie n'a pas à la faire disparaître, mais seulement à la constater. Aussi Herrmann est-il extrêmement sévère pour toutes les tentatives faites pour résoudre cette antinomie. Les réformateurs ont selon lui, compromis le caractère éthique du christianisme en sacrifiant la liberté humaine. Une tentative comme celle de Pfleiderer pour concilier spéculativement la liberté et la dépendance est plus dangereuse encore pour la religion, parce qu'elle méconnaît son caractère essentiel (1).

(1) *Die Metaphysik...*, pp. 23 ss.

Digitized by Google

La même confusion de la spéculation et de la théologie est plus funeste encore en ce qui concerne la christologie. Herrmann polémise sur ce point avec une grande vigueur contre Pfleiderer d'une part, Dorner de l'autre. Rien n'est plus faux selon lui que de chercher à donner de la personne du Christ une formule métaphysique au lieu de chercher en lui la révélation historique de Dieu (1).

Mais, dira-t-on peut-être, en admettant, comme le veut Herrmann, que la théologie doive exposer la vie de la foi, n'y aurait-il pas lieu de maintenir à côté de cette analyse de la vie religieuse la légitimité d'une certaine théologie spéculative qui, partant des données de l'expérience religieuse, en tirerait les conséquences qu'elles peuvent comporter pour une conception générale du monde, s'efforçant ainsi de faire de la théologie un système bien ordonné et non simplement une série de constatations? La théologie ainsi conçue serait, si l'on peut s'exprimer ainsi, une philosophie de la vie religieuse, au lieu d'en être seulement une description. Cette observation a été faite par Luthardt (2). Herrmann ne l'a pas laissée sans réponse : « J'accepte parfaitement, dit-il, cette division du travail. Que Luthardt et les savants de son espèce s'acquittent en paix de ces fonctions de haute théologie (*des Amtes des hohen theologischen Lehrers*) et remontent la série des conséquences jusqu'à perdre haleine. Pour nous, nous nous en tiendrons à la tâche plus modeste de montrer à l'homme qui mange son pain à la sueur de son front, comment il pourra trouver en Jésus-Christ le Dieu qui lui pardonne ses péchés. Nous essayerons en outre de défendre en face de la science générale incapable de suivre la haute théologie, cette attitude du croyant à l'égard du Christ, ce qui est non seulement possible, mais encore très utile. Notre tâche serait encore assez étendue. Nous aurions à montrer la certitude de la foi et son rapport avec la connaissance scientifique du réel. Ce sont les tâches les plus urgentes de la théologie systématique, la première pour la communauté, la deuxième pour la science. Nous n'avons pas

(1) *Die Metaphysik...*, pp. 51 ss.
(2) Cf. *Die Gewissheit des Glaubens...*, pp. 22 ss.

Digitized by Google

d'autre prétention que celle-là (1). » Ces lignes caractérisent bien la manière dont Herrmann conçoit le rôle de la théologie.

III. — Rôle de la métaphysique.

Si la métaphysique ne doit pas être purement et simplement identifiée à la spéculation, il est nécessaire d'examiner dans son ensemble le problème de ses rapports avec la métaphysique.

Et d'abord qu'est-ce que Herrmann entend au juste par la méthaphysique? On ne trouve pas dans ses deux premiers ouvrages qui traitent — le second avec beaucoup d'ampleur — des rapports de la théologie et de la métaphysique, de définition précise de ce terme. Il serait cependant d'autant plus nécessaire d'en avoir une, que Herrmann donne à ce mot un sens assez particulier (2). La métaphysique se réduit pour lui à l'ontologie, c'est à dire à la science purement formelle des conditions de l'être. « La tâche du métaphysicien, dit-il quelque part, est avant tout uniquement d'établir les principes de l'ontologie et leur valeur pour les deux grands domaines de notre expérience (nature et esprit). La contradiction insoluble qu'implique leur opposition pose un nouveau problème, celui du principe qui la fera disparaître. L'hypothèse dernière de la métaphysique doit donc expliquer à la fois la nature et l'esprit et rendre ainsi possible une conception une du monde (3) ». « La tâche de la métaphysique, dit-il ailleurs, est de résoudre les contradictions dans nos concepts les plus généraux qui se rapportent de la même manière aux choses et aux esprits (4). »

La métaphysique est donc une ontologie, son application à l'expérience conduit à une explication de l'univers. En fait, le terme de métaphysique est pour lui à peu près synonyme de celui d'explication scientifique de l'univers. Cette identification

(1) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 23.

(2) Wobbermin. *Theologie und Metaphysik. Das Verhæltniss der Theologie zur modernen Erkenntnisstheorie und Psychologie.* Berlin, 1900, p. 63.

(3) *Die Metaphysik...*, pp. 14 ss.

(4) *Die Metaphysik...*, p. 28. Cf. p. 6.

Digitized by Google

apparaît dans le titre même du livre de Herrmann sur la *Religion* où l'on trouve le terme de connaissance du monde (*Welterkennen*), et non celui de métaphysique. Dans cet ouvrage, après avoir donné, d'après Kant, une analyse de la connaissance, Herrmann montre les motifs pratiques qui interviennent pour faire d'elle une explication du monde, puis, dans un deuxième chapitre, il passe presque sans transition de la science de la nature à la métaphysique. La science de la nature en effet ne peut servir de base à une explication de l'univers, parce qu'elle est toujours nécessairement inachevée, et parce que les notions avec lesquelles elle opère ont quelque chose de flottant. La métaphysique est une espèce d'anticipation de l'esprit qui passe des résultats encore incomplets et provisoires de la science à l'état idéal où elle serait achevée.

Cette métaphysique n'a pas seulement comme le voulait l'auteur de l'*Histoire du Matérialisme*, F.-A. Lange, un rôle purement esthétique; elle répond à un besoin pratique de l'homme, qui veut expliquer, parce qu'il doit agir (1). « Le jugement, dit Herrmann, qui prétend exprimer la cause suprême de l'existence du monde, à savoir que toutes les formes de l'être et du devenir découlent d'une unité cachée, est motivé uniquement par la volonté que l'homme a de dominer la nature (2). »

La métaphysique porte seulement un jugement de fait et non un jugement de finalité. Elle ne s'occupe que de l'essence des choses, et non, comme la religion, de leurs rapports avec nos fins. Elle se borne à affirmer que la nature est intelligible, c'est la religion qui la subordonne à nos propres fins (3).

Après ces définitions nécessaires, nous pouvons examiner le fond même de la question. Demandons-nous d'abord quelle a été à l'égard de la métaphysique l'attitude des réformateurs. Ce ne

(1) *Die Religion...*, p. 75. Cf. p. 76.
(2) *Die Religion...*, p. 80.
(3) *Die Religion...*, p. 81 s.

Digitized by Google

sont pas les idées de Luther qui sont les plus importantes ici, mais celles de Mélanchton à cause de ses dispositions particulières pour la philosophie; elles sont exposées dans un écrit de 1549 intitulé : *Initia doctrinae physicae* (1). Mélanchton admet une connaissance naturelle, inhérente à la raison et dont l'objet est Dieu considéré comme la cause du monde; c'est ce qu'il appelle la *notitia legis*, qui correspond à la part de vérité que contiennent la philosophie et la religion païennes. Cette théologie naturelle n'a qu'un contenu très limité formé par l'idée de Dieu, tout puissant et législateur, et aussi — mais seulement d'une manière générale et vague — par l'idée de sa bienveillance pour les hommes. En fait, le péché rend ces connaissances incertaines et douteuses. Jamais la raison ne peut entièment triompher des doutes qui proviennent de cette source. A cette connaissance philosophique incomplète, Melanchton oppose la *notitia evangelii*, qui repose, non sur le jeu naturel de la raison, mais sur une révélation *in qua Deus patefecit tres personas et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum* (2). Le chrétien dès lors ne voit plus en Dieu la cause du monde, il peut l'invoquer dans le besoin, et l'adorer comme le Sauveur des siens.

Herrmann approuve sans réserve Mélanchton d'avoir soutenu que l'idée du Dieu Père et Sauveur échappe à la compétence de la physique ; il voudrait toutefois aller plus loin que lui, et ne pas admettre que la science puisse d'elle-même arriver à l'idée de la Providence divine, même d'une manière générale et vague. Il veut maintenir le principe posé par la Réforme, mais le préciser en soutenant que l'idée de Dieu, à supposer qu'elle joue un rôle en métaphysique, y représente tout autre chose qu'en théologie (3).

La théologie et la métaphysique sont deux disciplines radicalement différentes, elles n'opèrent pas avec la même idée de Dieu. Ce n'est pas en partant de l'idée d'une relation morale

(1) *Corpus reformatorum*, XIII, col. 179 ss.
(2) *Corpus reformatorum*, XIII, col. 199.
(3) *Die Metaphysik*.... p. 4.

Digitized by Google

entre Dieu et l'homme, qu'il est possible de donner une explication métaphysique du devenir. « Il n'y a de rapport moral de confiance dans le jugement que nous portons sur des actes, dit Herrmann, que si nous voyons en eux de libres manifestations d'une personne et non les effets d'une cause. Si nous appliquons cette dernière manière de voir aux actions de Dieu, nous cessons d'être avec lui dans une relation morale, nous ne voyons plus en lui une personne comme nous, encore moins la souveraine autorité morale, mais un être de nature que nous désirons utiliser comme moyen pour notre fin propre (1). » La confusion de la notion métaphysique du Dieu cause avec la notion religieuse du Dieu personne ruine l'idée même du Dieu personne. Une tentative d'explication du monde empirique par l'idée de Dieu nous empêche d'avoir avec ce Dieu une relation morale. Ce n'est pas prendre au sérieux la confiance en Dieu, que de vouloir expliquer par lui ce qui est donné dans l'expérience. C'est supprimer la loi, et chercher à la remplacer par l'assurance que procure à l'ouvrier la connaissance exacte de l'outil dont il dispose (2).

La métaphysique et la théologie ont à l'égard de l'expérience une attitude différente. La métaphysique est toujours prête à renoncer à ses jugements ou à ses hypothèses, si le témoignage de l'expérience les contredit. La religion chrétienne porte au contraire sur le monde un jugement indépendant de l'expérience. Quels que soient les caractères que le savant reconnaisse aux choses, elles ne peuvent pas s'affranchir de la loi divine qui les fait servir à réaliser le souverain bien des hommes (3).

La théologie et la métaphysique ont l'une et l'autre leur origine, non dans la connaissance pure, mais dans un besoin pratique. Les explications qu'elles donnent de l'univers diffèrent cependant parce qu'elles ont des tendances radicalement opposées (*grundverschiedene Zweckbeziehungen*) (4). C'est un

(1) *Die Religion...*, p. 344.
(2) *Die Religion...*, p. 344.
(3) *Die Religion...*, p. 341.
(4) *Die Religion...*, p. 119.

Digitized by Google

besoin pratique de connaissance qui donne naissance à la métaphysique, c'est au besoin de l'affirmation de la personne avec ses biens suprêmes que répond la religion (1).

On ne peut songer à faire disparaître la contradiction que cette conception suppose en l'homme, en se plaçant pour concilier les deux points de vue opposés, à un point de vue supérieur, car il n'y a pas pour l'homme de point de vue supérieur à celui de la vie personnelle. La conception religieuse du monde réalise seule l'unité de la pensée en subordonnant le point de vue métaphysique comme moyen, au point de vue religieux comme fin (2).

La spéculation qui est l'élément essentiel de la métaphysique ne joue pas le même rôle dans la religion. Le Christianisme est détruit dans son essence intime s'il ne peut écarter tout auxiliaire spéculatif en s'appuyant sur la force qui lui est inhérente (3). Le besoin spéculatif n'est pas un besoin religieux. Ce qui est essentiel pour le Christianisme, ce n'est pas lui, c'est ce que Herrmann définit ainsi : « Là où le sentiment de l'immense valeur du Royaume du Christ et la foi à la révélation du Père en lui se vivifient mutuellement, là est réalisée la paix du Christ (4). » La certitude interne de la foi que la théologie doit mettre en lumière n'est donc pas la spéculation, mais, en dernière analyse, l'apparition historique de Jésus de Nazareth (5).

La différence essentielle qu'il y a entre la métaphysique et la théologie se manifeste dans l'indifférence que celle-ci témoigne pour celle-là. C'est pour répondre à son besoin de ne pas se perdre dans la multiplicité des choses, que l'homme conçoit l'unité du monde; mais pour Herrmann, que la conception du monde esquissée pour cela soit théiste, panthéiste ou matérialiste, cela ne change rien à son caractère religieux (6). Cette affirmation peut étonner. Une objection vient naturellement à

(1) *Die Religion...*, p. 118.
(2) *Die Religion...*, pp. 200 ss.
(3) *Die Metaphysik...*, p. 11.
(4) *Die Metaphysik...*, p. 11.
(5) *Die Religion ..*, p. X.
(6) *Die Religion...*, p. 86.

Digitized by Google

l'esprit : si le Christianisme ne reconnaît de réalité qu'à l'esprit moral et lui subordonne tout, peut-il être indifférent à la réponse que la philosophie donnera au problème du réel, et rester aussi étranger à une philosophie qui ne voit de réalité que dans l'esprit moral, qu'à un système qui n'en trouve que dans la matière ? Cette objection, répond Herrmann, implique une tentative nouvelle d'établir un lien entre la religion et une certaine métaphysique. Elle provient d'une méconnaissance complète du rôle propre de la métaphysique.

On ne peut en réalité lui coordonner la religion qui n'a pas comme elle pour objet de définir le réel. Une telle alliance entre le Christianisme et la métaphysique aurait pour effet de détruire la vie de l'un et de l'autre. L'aboutissement logique de la métaphysique est pour Herrmann l'idéalisme, mais même si l'hypothèse matérialiste était vraie, la religion n'aurait pas à s'en préoccuper. S'il n'est qu'une explication scientifique, le matérialisme peut très bien, non seulement se concilier avec la conception religieuse de l'univers, mais même devenir un des éléments de cette conception en fournissant un moyen de concevoir la domination morale de l'esprit sur le monde. Le matérialisme n'est en contradiction avec la religion et n'est une rupture avec la foi, que s'il a sa source, non dans la science, mais dans l'hostilité contre la religion. A part cette exception qui se justifie d'elle-même, il importe peu à la théologie que la métaphysique à laquelle le chrétien se rattache ait des tendances idéalistes ou matérialistes. L'avantage qui résulte pour l'idéalisme de ses analogies avec le Christianisme est largement compensé par le danger d'une confusion entre la métaphysique et la religion, danger qui résulte de cette analogie même (1).

L'histoire montre que la théologie s'est successivement alliée à des philosophies très différentes, souvent même contradictoires. Cela prouve que la théologie est aussi indifférente que la religion elle-même à l'égard de la philosophie (2).

(1) *Die Metaphysik...*, pp. 14 ss.
(2) *Die Metaphysik...*, p. 14.

Digitized by Google

Elle ne doit aucunement se soucier de savoir si la philosophie arrive ou non à déduire le monde de l'idée de Dieu, car elle n'a pas à le connaître mais à l'envisager comme moyen pour son souverain bien (1).

La métaphysique est incapable d'atteindre la réalité du monde religieux, aussi faut-il écarter l'opinion des théologiens qui soutiennent que la démonstration de l'universalité du Christianisme ne peut-être fournie que par la métaphysique. « La métaphysique, dit par exemple Pfleiderer, a pour objet l'étude du réel ; comment pourrait-elle négliger les deux réalités les plus élevées, la religion et la moralité ? (2) » Herrmann répond d'abord à cette objection que rien n'autorise la métaphysique à établir ainsi une hiérarchie des réalités. Si elle veut expliquer scientifiquement l'univers, elle doit simplement laisser de côté comme n'étant pas une donnée scientifique la prétendue réalité suprême des théologiens métaphysiciens, car les jugements religieux ne sont valables que pour la personne morale et non pour la science (3). Celle-ci n'a aucun moyen de les élever au-dessus du niveau de simples illusions (4). Pour la science qui cherche à expliquer le monde, la réalité religieuse n'est que le produit de l'imagination du sujet, elle ne doit pas perdre son temps à en chercher une explication (5).

Des théologiens comme Biedermann, Lipsius et Pfleiderer ont soutenu que les jugements religieux avaient une vérité absolue et par suite indépendante de la conscience morale, et capable de se légitimer devant la métaphysique. Cette conception a le tort de rendre la révélation indépendante du révélateur et de ne pas la chercher dans la personne de Jésus, mais seulement dans la conscience du théologien. C'est le développement logique du principe posé par Fichte, que c'est le méta-

(1) *Die Metaphysik...*, p. 16.
(2) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.* (1re éd.) p. 193.
(3) *Die Religion...*, p. 135.
(4) *Die Religion...*, p. 117.
(5) *Die Religion...*, p. 108.

Digitized by Google

physique seul qui sauve, et non l'historique (1). Cette tendance est pleine de dangers, car elle compromet le caractère transcendental du christianisme en le ramenant à un système métaphysique.

La démonstration dogmatique de l'universalité de la conception chrétienne du monde, esquissée plus haut, n'est pas métaphysique, la loi morale sur laquelle elle repose n'étant pas une donnée d'ordre naturel ou métaphysique (2).

Le Dieu du christianisme est transcendant, absolument supérieur à la nature, et inaccessible à la raison théorique. La théologie ne peut donc espérer aucun secours de la métaphysique dont le domaine est précisément la nature. Il faut rompre complètement avec l'apologétique pratiquée au XVIIIe siècle par l'école des lumières (*Aufklærung*), et représentée encore à la fin du XIXe siècle par des hommes de tendances aussi diverses que Luthardt et Pfleiderer. Contre eux, Herrmann soutient que l'énigme de l'univers n'est résolue que par la religion, et non par une philosophie qui achève dans l'idée chrétienne de Dieu, la connaissance scientifique du monde et des causes du devenir (3). Herrmann cherche à enfermer ses adversaires dans un dilemme : « La question est bien simple, dit-il. Y a-t-il ou non pour la religion chrétienne sur Dieu, sur les hommes, sur le monde, des jugements essentiels, indépendants de toute métaphysique et purement religieux ? Si ces théologiens contestent l'existence de tels jugements, je ne vois pas l'intérêt que leurs spéculations peuvent avoir pour la communauté chrétienne ; ces messieurs spéculent pour leur propre plaisir. Si au contraire ils reconnaissent qu'il y a de tels jugements purement religieux, le devoir de toute saine théologie est de les développer, de montrer la base de leur certitude indépendante de toute métaphysique (4). »

La spéculation métaphysique est sans intérêt pour la foi. Si elle prétend connaître le fond commun du moral et de la

(1) *Die Religion...*, p. 312.
(2) *Die Religion...*, pp. 254 ss.
(3) *Die Religion...*, p. 331.
(4) *Die Religion...*, p. 338.

Digitized by Google

nature, elle n'est pas seulement immorale, elle est irréligieuse, elle conteste la réalité du moral et la valeur absolue de la religion positive (1).

Une telle métaphysique n'est pas plus satisfaisante au point de vue scientifique. Elle se présente comme une science ennoblie par le Christianisme, mais n'est qu'une science émasculée. S'allier avec elle n'est pas honorable pour la religion chrétienne, ce n'est même pas sans danger... Elle est en contraste plus violent avec la religion chrétienne que n'importe quelle théologie philosophique du paganisme (2).

Le point de vue auquel il convient de se placer est celui qui est caractérisé par cette phrase de von Hofmann : « Plus une théologie s'approche de la métaphysique, plus elle s'éloigne du christianisme (3). »

La théologie et la métaphysique doivent être nettement distinguées l'une de l'autre. En fait cependant, dès l'origine de la pensée chrétienne, elles ont été confondues. Depuis les apologètes, tous les théologiens ont plus ou moins essayé de rapprocher jusqu'à les identifier la religion et la métaphysique. Cela tient à l'influence exercée sur la pensée chrétienne par la philosophie des Grecs, celle d'Aristote en particulier. On sait que dans son système Dieu est la cause suprême de la nature ; il est le plus haut degré du réel, immatériel et immobile ; n'étant déterminé par rien, il agit par attraction sur l'univers entier. Dans une religion naturiste comme l'était celle des Grecs, une semblable conception de la divinité était à sa place, mais les théologiens chrétiens ont eu le plus grand tort de la mettre à la base de leurs systèmes (4).

On a essayé de justifier de bien des manières l'alliance conclue par eux avec la métaphysique. Il n'est légitime, ni de considérer la théologie comme un prolongement de la méta-

(1) *Die Religion...*, p. 209. Cf. pp. 271 ss.
(2) *Die Religion...*, p. 137.
(3) *Die Religion...*, p. 14.
(4) *Die Religion...*, pp. 121 ss.

Digitized by Google

physique (1), ni d'y voir deux points de vue différents sur une réalité identique (2), car c'est là négliger le fait qu'elles ont des tendances radicalement différentes.

La théologie n'a pas avec la métaphysique le même rapport que les sciences de la nature, elle présente des caractères particuliers. Toutes les sciences ont pour condition d'existence la certitude propre de la personne. La théologie a précisément pour objet de montrer sur quoi repose cette prémisse pratique. L'individu ne peut en effet s'approprier la fin morale dans laquelle cette conviction de la personne a sa source, que sous la forme d'une conception religieuse du monde (3). Ce n'est pas l'idée objective de la cause du monde, mais la notion subjective de la personne qui établit un lien entre la théologie et les autres sciences.

Le jugement que nous avons porté sur la métaphysique concerne son alliance avec la théologie. Une juste interprétation de la conception chrétienne implique l'idée que le monde peut, dans son ensemble, être expliqué. Cela est nécessaire pour qu'il puisse être un moyen créé par Dieu pour notre activité en vue du souverain bien (4). Herrmann reconnaît donc qu'il est parfaitement légitime d'essayer de donner du monde de l'expérience une explication scientifique.

A un autre point de vue, la théologie pose, non seulement comme légitime, à côté, mais en dehors d'elle-même, mais aussi comme nécessaire pour elle-même, une métaphysique critique, c'est à dire une métaphysique dont le rôle est d'élaborer les notions avec lesquelles la théologie opère, et d'établir une théorie de la connaissance (5). La philosophie est légitime et indispensable pour la théologie si elle est critique et non dogmatique, c'est à dire si elle s'occupe, de concert avec la théologie, à tracer la limite qui sépare les deux disciplines.

(1) *Die Metaphysik...*, pp. 7 ss.
(2) *Die Religion...*, p. 116.
(3) *Die Religion...*, p. 359.
(4) *Die Religion...*, p. 351.
(5) *Die Metaphysik...*, pp. 19 ss.

Digitized by Google

La place que la critique kantienne tient dans le système de Herrmann manifeste sa pensée sur ce point de la manière la plus nette. Mais la métaphysique ne doit pas sortir de ce domaine, elle n'a aucun droit à donner une théorie du réel. Elle ne peut affirmer ou nier la réalité des objets de la foi. « Ces questions, dit Herrmann, la regardent autant que la question de savoir si les anges ont des jambes regarde l'anatomie (1). »

(1) *Die Religion...*, p. 362.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LE CONTENU POSITIF DE LA RELIGION

I. — Considérations générales et notions fondamentales.

Il convient maintenant de quitter le terrain de la définition théorique de la religion sur lequel nous nous sommes placé jusqu'ici. Nous ne devons plus opérer avec une idée abstraite, mais il nous faut considérer le fait historique de la religion. Les questions qui nous ont occupé dans les précédents chapitres étaient du domaine de la philosophie critique de la religion, celles que nous avons à étudier maintenant constituent le domaine propre de la dogmatique, si du moins on admet avec Herrmann que l'objet de cette discipline est d'analyser la vie de la foi et de mettre en lumière les puissances qui la déterminent. Nous avons donc à rechercher en quoi consiste et sur quoi repose le phénomène religieux spécifique du christianisme, c'est à dire la foi.

Il faut avant tout écarter une fausse conception de la religion qui est fort répandue : c'est celle qui, pour donner à la religion une base assurée, cherche à l'établir, non pas sur l'histoire, mais sur une prétendue vérité métaphysique dont la certitude apparaît bien plus considérable que celle de la vérité historique. C'est ce but que poursuit la théologie spéculative, combattue par Herrmann sur le terrain critique. C'est à la même tendance que répond le mysticisme. La piété mystique est un effort pour atteindre directement l'essence de la religion en négligeant ce qui est contingent, en particulier les faits historiques (1). Elle est une tentative pour atteindre le Dieu absolu au delà du Dieu de l'histoire. Herrmann la considère

(1) *Warum bedarf unser Glaube...*, p. 21.

Digitized by Google

non seulement comme étrangère, mais même comme opposée au véritable christianisme. Le jugement qu'il porte sur elle est extrêmement sévère. Le mysticisme a eu le mérite de mettre en lumière, en y insistant avec une grande énergie, que la vie intérieure de la religion est quelque chose de mystérieux qui ne peut être ni complètement analysé, ni exprimé et communiqué par des formules adéquates, mais qui reste nécessairement inconnu à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience personnelle. La religion n'est pas une connaissance, elle est une prise de possession de l'âme par Dieu (1). Cette expérience mystique est considérée dans l'Eglise catholique comme l'essence même de la religion ; tout le reste : culte, doctrine, tradition historique sur la personne de Jésus n'en est qu'une préparation qui perd sa valeur et sa raison d'être là où le but est atteint (2). Herrmann déclare que s'attacher comme le catholicisme à la piété mystique, c'est sortir du domaine de la véritable piété chrétienne (3).

Le mysticisme considère le fait historique comme un fardeau dont la religion doit chercher à se défaire. C'est pour cela même que certains théologiens protestants inclinent vers cette forme de piété. Ils y voient un contrepoids salutaire à l'élément historique dans la religion (4). C'est ainsi que dans son livre sur Maître Eckart, Lasson déclare que, sans le mysticisme, le christianisme ne serait pas autre chose que l'acceptation de certaines doctrines (*ein Fürwahrhalten*) (5). Le christianisme évangélique conservera cette attitude à l'égard du mysticisme aussi longtemps qu'il n'aura pas compris quelle est la valeur religieuse de l'histoire, et qu'au lieu d'y chercher la véritable révélation de Dieu, il la conservera sous la forme à peine modifiée du dogme catholique (6).

Le mysticisme est véritablement religieux parce qu'il cherche

(1) *Der Verkehr*..., p. 16. Nous traduisons ainsi le terme d'*ergriffensein* que l'on rencontre très souvent chez Herrmann.
(2) *Der Verkehr*..., p. 19.
(3) *Der Verkehr*..., p. 21.
(4) *Der Verkehr*..., p. 22.
(5) *Der Verkehr*..., p. 21.
(6) *Der Verkehr*..., p. 21.

Digitized by Google

Dieu, mais son Dieu est une puissance qui reste mystérieuse pour nous, et non la volonté de Christ que nous pouvons connaître et en qui nous pouvons nous confier (1). Il cherche Dieu au dedans de l'homme. Il a raison en cela, car tant que Dieu ne règne pas sur le cœur de l'homme, celui-ci ne l'a pas trouvé, mais c'est à tort qu'il considère tout ce qui est extérieur comme un moyen dont il n'y a plus à se préoccuper une fois que le but est atteint, et qu'il ne voit ainsi en Christ que ce qui conduit au seuil du salut, et non le salut lui-même (2).

Il faut échapper à la fois au mysticisme et à la scolastique, qui est la transformation en une loi extérieure de ce qui était la libre expérience d'autres esprits. Nous échapperons à la scolastique en nous en tenant exclusivement à l'expérience. Nous pouvons de même éviter le mysticisme ; si avec lui nous admettons que l'expérience religieuse s'achève dans l'inexprimable, il faut que cette expérience soit, en quelque sorte, portée par la révélation de Dieu (3).

Le défaut du mysticisme n'est pas son effort pour atteindre Dieu, mais la voie qu'il suit pour cela. Le mystique voit en Dieu l'Eternel, en opposition avec ce qui est dans le temps. Le véritable chrétien ne peut trouver dans la contemplation mystique de l'éternité la relation avec Dieu, qui seule lui importe. Dieu n'est pas pour lui l'être éternel qui l'écrase et l'humilie ; il est la puissance qui domine le temps et l'éternité, et qui le conduit, lui qui vit dans le temps, à une vie dans l'éternité (4). Ce Dieu lui donne l'assurance que sa vie n'est pas sans valeur, mais qu'elle lui donne part à ce qui est éternel et impérissable. Le contenu d'une telle foi n'est pas une vérité éternelle nécessaire (5) ; la contemplation mystique n'est pas capable de la saisir.

La véritable piété chrétienne sait qu'elle ne peut trouver Dieu

(1) *Der Verkehr...*, p. 25.
(2) *Der Verkehr...*, pp. 24 ss.
(3) *Der Verkehr...*, pp. 30 ss.
(4) *Der Verkehr...*, p. 163.
(5) *Warum bedarf unser Glaube...*, p. 29.

Digitized by Google

que dans l'histoire, dans certains faits particuliers qui sont sa révélation à l'humanité.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que pour Herrmann la religion n'a pas son origine dans un besoin de la connaissance, mais qu'elle naît de l'affirmation de la personne. Il pourrait sembler à lire *Die Religion im Verhæltniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, que Herrmann lui attribue une origine purement humaine et la fasse, pour ainsi dire, jaillir d'une manière toute spontanée des profondeurs de l'âme humaine. Une telle interprétation de sa pensée serait cependant inexacte; elle est contredite par certains passages au moins de *Die Religion im Verhæltniss* etc., et surtout par l'ensemble du développement ultérieur de la théologie de Herrmann.

La religion n'aurait dans la vie de l'homme qu'une existence virtuelle, elle serait seulement possible, mais non réelle, si un facteur nouveau et extérieur n'intervenait pas, donnant en quelque sorte à l'individu le courage de croire et le déterminant à réaliser sa vie religieuse possible. Ce facteur qui donne à la religion son existence est la révélation de Dieu. « La source de notre connaissance religieuse, dit Herrmann, n'est pour nous ni notre moralité, ni n'importe quelle métaphysique, mais la révélation. Nous appelons ainsi un fait dans lequel nous avons reconnu une manifestation de la volonté de Dieu en vue de notre salut. Si la révélation n'était pas cela, elle ne pourrait pas nous faire connaître Dieu, car si Dieu est pensé, il l'est comme la volonté toute puissante qui agit pour notre salut. La révélation n'est possible que par un fait où nous reconnaissons une volonté de salut dont nous sommes les objets (1). »

« Il faut, dit de même Herrmann dans un écrit postérieur, que nous rencontrions dans ce monde des faits qui nous donnent le courage de croire que la providence de Dieu pénètre le domaine de notre vie terrestre et ne nous laisse pas périr (2). »

(1) *Die Religion...*, p. 365.
(2) *Warum bedarf unser Glaube...*, p. 29.

Digitized by Google

Cette révélation est la personne du Christ. Pour Herrmann, en effet, on ne peut arriver à Dieu autrement que par Christ, ni trouver en lui autre chose que Christ (1). Tous les attributs métaphysiques (éternité, infinité, etc.), qui ne sont pas des traits de la vie intérieure de Jésus, ne sont que des formules vides qui ne nous montrent pas le Dieu vivant de la révélation. Ce n'est que dans la vie personnelle de Jésus que le chrétien a une vue positive de Dieu (2).

Il y a donc une relation extrêmement étroite entre la foi, c'est à dire la religion pratiquement réalisée dans une vie individuelle, la révélation et la personne du Christ. Ces trois notions sont directement connexes. La foi n'est en effet réalisée que par la révélation, et la révélation, c'est la personne du Christ. Ce sont les notions religieuses fondamentales, aussi y a-t-il lieu avant tout d'essayer de les définir exactement, et surtout, d'écarter des conceptions fausses que l'on rencontre fréquemment.

A la question : qu'est-ce que la révélation ? Herrmann répond qu'elle n'est ni un ensemble d'idées, ni un système philosophique (3), mais « le fait auquel l'homme reconnaît l'intervention de Dieu dans sa vie, et qui, à partir du moment où il a été saisi, détermine sa pensée et son activité (4). » « Il faut, dit-il, que nous éprouvions nous-mêmes un fait qui agisse sur nous d'une manière si puissante que tout ce que nous possédions et que tout ce dont nous jouissions auparavant perde sa puissance sur notre âme (5). » L'Evangile ne nous apporte pas seulement des idées, mais un fait puissant qui, lorsque nous l'expérimentons, élève et élargit notre vie, en sorte qu'alors seulement nous constatons son caractère infini. Ce fait que nous ne devons pas croire, mais que nous devons voir nous-mêmes, c'est la personne de Jésus-Christ (6).

(1) *Der Verkehr...*, p. 26.
(2) *Der Verkehr...*, p. 27.
(3) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II* (1892), p. 245.
(4) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II* (1892), p. 244.
(5) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 4.
(6) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 5.

Digitized by Google

C'est d'abord par le moyen des hommes que nous recevons cette révélation, mais elle est développée, affermie et enrichie quand nous apprenons à connaître personnellement Jésus lui-même (1). Ce n'est pas là une expérience que nous puissions réaliser par notre propre effort. « Il n'est pas possible à tout homme de voir la vie personnelle de Jésus, dit Herrmann ; nous ne la voyons que lorsqu'il plaît à Dieu de révéler son Fils en nous (2). »

Il n'est pas légitime d'identifier la révélation à un ensemble de doctrines auxquelles il faudrait adhérer et qui seraient formulées dans la Bible comme dans un code infaillible. C'est une erreur de l'Eglise catholique, mais aussi de bien des milieux protestants, que de croire que l'homme peut tirer un profit quelconque de ce qui lui reste intérieurement étranger (3). Recevoir la révélation de Dieu, ce n'est pas accepter certaines formules, se soumettre à certains usages sans que la vie intérieure en soit touchée (4) ; il ne sert à rien de revêtir des doctrines d'une manière extérieure, à la façon du catholique qui assure son salut éternel en portant un scapulaire (5) ; le chrétien évangélique ne peut sans pécher considérer comme vraie une phrase qui exprime des idées qui ne sont pas les siennes (6).

Les doctrines et les institutions ecclésiastiques comme le culte (*Kultus- und Lehrsitte*) ont cependant une valeur durable si elles enveloppent, protègent et expriment l'intelligence de la personne de Jésus, le respect et l'amour pour lui (7). Si les idées de la foi ne reposent pas sur la connaissance et le respect de la personne de Jésus, elles ne sont qu'une illusion (8).

L'homme que la révélation a saisi ne doit pas prendre

(1) *Der Verkehr...*, pp. 48 s.
(2) *Der Verkehr...*, p. 68.
(3) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit* (2e éd.), p. VI.
(4) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, pp. 2 s.
(5) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, p. 4.
(6) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, p. 5.
(7) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 6.
(8) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 4.

Digitized by Google

comme principe : « Crois tout », mais : « Crois seulement ce que t'impose le fait que tu vois (1) ».

On ne peut non plus identifier la révélation et la Bible. Celle-ci n'est pas une communication surnaturelle de vérités de tous ordres. Le croyant n'y doit chercher que la solution des problèmes spécifiquement religieux, non celle de tous les problèmes possibles, théologiques, historiques, etc. Ce principe permet de ne pas se perdre dans la multiplicité des idées de la Bible (2).

La Bible n'est pas une norme pour la foi (*Lehrgesetz*). Nos ancêtres se sont sentis à l'aise sous son autorité absolue, mais un homme moderne ne pourrait se soumettre à cette loi sans se mentir à lui-même. Faire de la Bible une loi, c'est l'abaisser et causer à l'Eglise le plus grand dommage (3). C'est de même manquer à la vérité, qui est à la fois le premier et le plus essentiel devoir de la piété et sa condition d'existence, que de parler, comme on le fait souvent, de « faits qui exigent la foi », quand on entend par là des faits et des miracles qui appartiennent au passé et dont il est impossible de faire actuellement l'expérience (4). L'inintelligence générale à l'égard de la tradition biblique, dont on se plaint avec raison, tient à ce que l'Eglise demande et veut imposer la croyance à cette tradition (5).

Il faut faire naître et développer une piété intelligente à l'égard de la Bible. Celle-ci alors, au lieu d'exiger de nous quelque chose d'inhumain, nous apportera quelque chose d'incomparable en nous faisant rencontrer une vie personnelle, merveilleusement saisissante, qui humilie et qui sauve, parce qu'elle est la révélation rédemptrice de Dieu (6).

Si nous nous plaçons en face de la Bible en toute liberté et

(1) *Der Verkehr...*, p. 69.
(2) *Die Metaphysik...*, pp. 18 s.
(3) *Der Verkehr...*, p. 3.
(4) *Der Verkehr...*, p. 4. *Cf. Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K.*, *II* (1892), p. 263.
(5) *Der Verkehr...*, p. 4.
(6) *Der Verkehr...*, p. 5.

Digitized by Google

en toute sincérité, nous y trouverons bien des choses dans lesquelles nous ne pourrons reconnaître la révélation de Dieu. Nous ne devons pas essayer de nous les approprier par un acte de violence intellectuelle, il faut simplement les laisser de côté jusqu'à ce qu'il nous soit possible, non pas peut-être d'y trouver la révélation de Dieu, mais au moins de comprendre comment, dans certaines conditions, ces choses sont résultées de la révélation de Dieu. C'est ainsi que beaucoup peuvent être incapables de trouver dans la christologie paulinienne une révélation de Dieu, tout en comprenant comment, vivant dans le milieu où il a vécu, Paul devait exprimer ainsi la révélation de Dieu en Christ (1).

Nous pouvons par là saisir la nature de l'unité du Nouveau Testament. Elle ne porte pas sur les doctrines, mais sur le rapport du chrétien avec Dieu, rapport qui est créé par Jésus-Christ. Transformer cette unité en autre chose, c'est l'amoindrir (2).

Comment la révélation doit-elle être conçue? Nous constatons de nouveau ici l'opposition absolue de Herrmann contre la tendance théologique dont Biedermann, Lipsius et Pfleiderer sont les plus éminents représentants. Herrmann considère qu'il n'est pas légitime de voir dans la révélation, comme le veulent ces théologiens, un phénomène purement subjectif, et de n'attribuer qu'une importance indirecte au facteur extérieur, c'est à dire à la personne de Jésus. La révélation de Dieu en Christ n'est pas pour lui le premier cas d'un phénomène qui ne nous sert à rien s'il ne se renouvelle pas en nous-mêmes. Ces théologiens refusent d'identifier le principe chrétien et la personne de Jésus qu'ils considèrent comme un phénomène historique qui appartient au passé. Pour Herrmann, au contraire, rabaisser le Christ au rôle de prophète d'un idéal plus grand que lui-même, c'est remplacer la conception chrétienne du monde par l'idée d'un progrès continu de l'humanité. Ce n'est pas attribuer à la personne du Christ la valeur qui convient,

(1) *Der Verkehr...*, p. 12.
(2) *Der Verkehr...*, p. 12.

Digitized by Google

que de voir en elle seulement le premier cas d'un processus qui doit se reproduire en chaque chrétien, et de ne lui attribuer aucune autre influence que celle de l'exemple. S'il en était réellement ainsi, on pourrait sans inconvénient substituer au Christ n'importe quel chrétien; une fois arrivés au but, nous n'aurions plus à nous préoccuper du chemin qui nous y a conduits. L'idéal du chrétien serait d'oublier le Christ ou du moins de le rendre inutile (1).

Si la révélation n'était pas par certains côtés un phénomène subjectif, elle ne serait pas la révélation, ceci ne saurait être mis en doute. Il s'agit seulement de déterminer si elle n'a pas aussi un caractère objectif. Herrmann l'affirme énergiquement, il ne voit pas en elle une sorte d'activité spontanée et naturelle de l'esprit provoquée tout au plus par la révélation objective. Celui qui voit la révélation de Dieu dans l'apparition historique du Christ, ne peut pas considérer en même temps cette révélation comme un fait de la vie spirituelle de l'homme, qui s'est produit pour la première fois en Christ, mais qui doit se reproduire de la même manière en lui. Si Christ est pour nous la révélation de Dieu, nous ne lui sommes pas égaux, nous lui sommes subordonnés (2).

Passons maintenant à la notion de la foi. Considérée dans son essence, elle est un rapport de confiance entre un homme moral et le Dieu vivant et personnel. L'homme n'y est conduit ni par le raisonnement, ni par l'imitation de ceux qui ont la foi, mais par un fait qui survient dans sa vie et qui le subjugue parce qu'il y voit un témoignage indiscutable de la puissance et de la grâce de Dieu (3). Ce qui est essentiel dans la foi, ce n'est pas la soumission à une loi, l'adhésion à telle ou telle doctrine, c'est le fait d'être saisi par le caractère moral de Jésus (4). Quand on parcourt les écrits de Herrmann sur la foi et sa vie, on est frappé de l'insistance avec laquelle il

(1) *Die Religion...*, pp. 373 ss.
(2) *Die Religion...*, p. 375.
(3) *Grund und Inhalt des Glaubens, Bew. d. Gl.* 1890, p. 84.
(4) *Der Verkehr...*, p. 3.

Digitized by Google

revient sur cette idée. Presque à chaque page, on trouve le terme d' « être saisi » (*ergriffensein*), aussi Herrmann s'élève-t-il avec véhémence contre la conception opposée qui accentue dans la foi surtout l'adhésion à des doctrines. Cette notion de la foi est celle de l'Eglise catholique, mais elle est fort répandue aussi chez les protestants. Elle répond à une tendance très fréquente à faire de la religion l'acceptation de récits plus ou moins miraculeux. Cette tendance est funeste, parce qu'elle permet de s'associer à la religion d'une manière extérieure, tout en lui restant intérieurement étranger. On arrive à cela quand on ne voit dans la religion qu'une assimilation d'idées et de sentiments, qui ne naissent pas d'une manière spontanée dans l'esprit et dans le cœur du sujet, et qui ne peuvent que lui rester étrangers, comme, par exemple, certaines idées du passé. Si on s'en tient à cette conception, il est nécessaire d'admettre que la foi peut et doit être dépassée par les effusions mystiques, elle n'est qu'une préparation. La véritable foi, au contraire, ne dispose pas à la relation avec Dieu par l'acceptation extérieure de telle ou telle idée ou de tel ou tel récit, elle est elle-même cette relation (1). Il n'y a pas de fiction plus dangereuse que celle qui présente la croyance à certains faits, tels que la naissance surnaturelle ou la résurrection corporelle, comme des éléments essentiels du Christianisme (2). Il est donc absolument nécessaire de distinguer entre la foi que l'homme fait naître en lui en se tourmentant (*den der Mensch sich abquælt*), et celle que Dieu fait naître dans son cœur (3) ; en d'autres termes, entre la notion catholique et la notion évangélique de la foi. On ne peut dire que le protestantisme ait attribué à cette distinction l'importance qui convenait, ni que les Eglises évangéliques aient complètement rompu avec la tradition catholique de la foi comme croyance et comme mérite de l'homme. Luther lui-même ne l'a pas fait, et déjà dans la Formule de Concorde on trouve une déclaration comme celle-ci :

(1) *Der Verkehr...*, pp. 200 ss.

(2) *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K., IV* (1894), p. 265.

(3) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 42.

Digitized by Google

Das Evangelium ist eigentlich eine Lehre, die da lehret, was der Mensch glauben solle, dass, er bei Gott die Vergebung der Sünden erlange, nœmlich dass etc., etc. (1). Ecarter cette idée n'est pas rompre avec la tradition chrétienne, mais se défaire d'un élément étranger à la vraie foi évangélique. Celle-ci n'a pas pour objet une doctrine, mais un fait certain dans la vie de tout homme qui est appelé à la foi (2). Ce n'est pas confesser la puissance rédemptrice de ce fait, mais proclamer son impuissance, que d'affirmer qu'un effort humain est nécessaire pour s'en emparer et pour le mettre à la base de la foi (3). Ce n'est que lorsque le croyant a l'assurance que la puissance qui agit dans ce fait l'a vaincu, qu'il a sous les yeux la réalité de la puissance de Dieu, l'objet de la foi (4).

La foi est un acte de confiance reposant sur une expérience personnelle (5). L'*assensus*, c'est à dire l'adhésion à un récit historique, n'est pas, ainsi que le croyait l'orthodoxie, une œuvre humaine, condition de la foi ou *fiducia* : « *L'assensus* au récit historique, dit Herrmann, qui d'ailleurs a sa place dans la foi, ne précède pas la *fiducia* comme une œuvre de l'homme, il lui est uni parce qu'il résulte du fait qui fonde la foi (6). » Celle-ci ne peut naître que de la révélation de Dieu (7) ; elle est une constatation (*das Innenwerden*) de l'action de Dieu sur nous (8).

Le catholicisme demande une soumission aveugle à un certain nombre de formules qu'une interprétation infaillible et autorisée tire de la Bible. Le protestantisme n'a jamais regardé comme méritoire la soumission aveugle à une formule non

(1) *Form. Conc. Sol. Decl. V*, 20.
(2) *Der Verkehr...*, p. 186.
(3) *Der Verkehr...*, p. 186.
(4) *Der Verkehr...*, p. 187.
(5) *Der Verkehr...*, p. 187.
(6) *Der Verkehr...*, p. 188. *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K., IV* (1894), p. 255.
(7) *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K., IV* (1894), p. 258.
(8) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K., I* (1891), p. 28.

Digitized by Google

comprise, il a toujours exigé des convictions personnelles ; par là est ruinée dans son principe l'idée même d'une règle de foi (*Lehrgesetz*). La foi est essentiellement une forme de la volonté morale (*Gesinnung*). L'homme y est intérieurement vaincu par la vérité, elle est indifférente à toute règle qui prétend s'imposer de l'extérieur. L'obéissance de la foi est de la même nature que l'obéissance à la loi morale dans laquelle celui qui la comprend voit l'expression de sa propre volonté (1). Herrmann la rapproche ailleurs de la soumission de la connaissance scientifique. « L'obéissance de la foi, dit-il, est exactement la même que celle de la connaissance scientifique. Dans les deux cas, nous avons affaire à l'acte moral élémentaire de la véracité. L'homme vraiment pieux ne veut obéir qu'à la vérité qu'il reconnaît lui-même (2). »

Si la foi est ainsi la conséquence d'un fait qui s'impose à l'homme, c'est en méconnaître la nature que de la concevoir comme une forme qui reçoit un contenu divin, ou comme une main qui saisit l'œuvre de Dieu (3). Ces images sont des sources d'erreurs. C'est son contenu divin qui donne sa valeur à notre foi, mais elle n'existe pas comme organe humain indépendamment de son contenu divin. La foi sans cela pourrait accepter un contenu de manière à mériter le salut, il n'y aurait dès lors plus aucune différence sur ce point entre le protestantisme et le catholicisme. La foi serait un mérite qu'il dépendrait de l'homme d'acquérir pour entrer en relation avec Dieu. En réalité, la foi est engendrée précisément par ce qui forme son contenu. Elle est une confiance en Dieu, que Christ nous donne le courage d'avoir (4).

Herrmann a exposé ses idées sur la foi, dans son discours de rectorat de 1890 intitulé *La Foi évangélique et la théologie d'Albert Ritschl*. Il convient de résumer brièvement les idées

(1) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K.*, *II* (1892), pp. 240 ss.

(2) *Der Glaube an Gott...*, p. 14. (*Z. f. Th. u. K.*, *XV* (1905), p. 11.

(3) Ces images avaient été employées par Grau, *Zur theologischen Darstellung des Glaubens...*, *Bew. d. Gl.* 1889, pp. 253, 258.

(4) *Der Streitpunkt in Betreff des Glaubens erœrtert*, *Bew. d. Gl.* 1889, pp. 371 s.

Digitized by Google

contenues dans ce discours. L'ancienne conception de la foi, dit Herrmann, comprenait deux éléments : 1° la certitude que la Bible est la Parole de Dieu et que tout ce qu'elle contient est vrai ; 2° la confiance dans son enseignement. C'est là une conception catholique conservée par le protestantisme. Cela nous explique pourquoi tant de gens confondent la notion catholique et la notion protestante de la foi, et ne voient entre l'une et l'autre qu'une différence quantitative et non qualitative. S'il en était ainsi, il y aurait des catholiques et des semi-catholiques, mais non des évangéliques. La position des protestants serait intenable puisqu'elle consisterait à accepter la Bible et à repousser l'Eglise de qui nous la tenons. Le salut ne peut venir de la foi conçue comme l'acceptation de quelque chose contre quoi on proteste intérieurement, ou comme un effort pour croire vrai quelque chose qui n'apparaît pas directement comme tel. C'est imposer aux chrétiens un fardeau insupportable que de les obliger à tenir pour vrai, par exemple, tout ce qu'a dit Paul. Dieu n'a pas destiné les chrétiens à vivre en parasites dans les idées des autres hommes. « Nous ne voulons pas, dit Herrmann, être des parasites, mais nous voulons vivre nous-mêmes notre foi. » A cette fausse conception Ritschl a opposé la notion évangélique de la foi. Contre les théologiens orthodoxes à tendances catholicisantes et contre les théologiens libéraux qui, à la foi créée par Dieu, veulent substituer une religiosité naturelle à l'esprit humain, Ritschl, reprenant l'idée fondamentale de la Réforme, soutient que la foi est la soumission à l'autorité de la révélation de Dieu (1).

Nous avons considéré jusqu'ici exclusivement le point de vue de l'individu. Cela est cependant insuffisant. Si la foi n'est pas l'incorporation et l'intégration de l'individu dans la communauté, l'existence de l'Eglise chrétienne n'est cependant pas un fait indifférent pour elle. C'est au contraire un facteur d'importance capitale que nous avons maintenant à apprécier.

(1) *Der evangelische Glaube...*, pp. 8 ss.

Digitized by Google

La communauté seule réalise les conditions dans lesquelles la naissance de la foi est possible. Le conflit entre l'homme et la nature que la religion résout ne pourrait même pas éclater, car l'homme ne pourrait arriver à s'opposer à la nature s'il n'y avait pas ce fait historique que des hommes avant lui ont affirmé qu'ils ne tenaient pas leur souverain bien de la nature, mais que c'était un libre produit de leur vie personnelle (1).

L'importance qu'a, pour la foi, l'existence de l'Eglise, communauté de croyants, est méconnue si on se place sur le terrain de la notion catholique et si la prétention injustifiée du ministère ecclésiastique d'être l'organe de Dieu prive les chrétiens de leur dignité sacerdotale (2).

L'Eglise n'est pas une fin, mais un moyen, son rôle est de donner des enseignements sur le Christ et de conduire à lui. La rencontre avec des hommes sur qui l'image de la vie intérieure de Jésus a agi, nous amène à comprendre cette vie... Le contact avec des chrétiens par le souvenir de Jésus, que conserve la communauté, évoque devant nous l'image de sa vie intérieure. Lorsque nous voyons son action dans l'Eglise, nos yeux s'ouvrent pour sa réalité. Sans cet intermédiaire ce qu'il y a de plus essentiel dans l'apparition de Jésus nous échapperait (3). L'intermédiaire n'a d'ailleurs qu'une valeur provisoire, nous devons arriver à pouvoir nous en passer. Nous partons de la tradition, mais nous n'avons saisi le fait qu'elle nous présente, que lorsqu'à l'enrichissement de notre vie intérieure, nous avons fait l'expérience du contact avec la vie de Jésus (4).

L'existence de la communauté est aussi indispensable pour le développement de la foi. Son germe ne peut croître que dans un milieu favorable qui se trouve réalisé dans la communauté chrétienne. La première expérience ne se développe pas

(1) *Die Religion...*, p. 320.
(2) *Der Verkehr...*, p. 160.
(3) *Der Verkehr...*, p. 60.
(4) *Der Verkehr...*, p. 61. Cf. *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 6.

Digitized by Google

d'elle-même pour produire la foi, elle ne le peut que si le sujet reste en contact avec la communauté chrétienne (1).

Abordons maintenant la troisième des notions religieuses essentielles que nous avons énumérées : celle de la personne du Christ : c'est l'idée fondamentale de la religion chrétienne. Il ne peut être question de développer ici la manière dont Herrmann conçoit cette personne, car sa christologie n'est pas théorique et ne peut être développée *in abstracto* ; elle a un caractère expérimental et pratique et est très directement liée à la vie de la foi, aussi n'est-ce qu'en analysant cette vie que nous pourrons exposer la christologie de Herrmann (2).

Nous devons ici déblayer le terrain en écartant certaines notions christologiques que Herrmann considère comme absolument erronées, mais auxquelles il est cependant nécessaire de s'arrêter parce qu'elles ont dans l'Eglise et dans la théologie de nombreux représentants.

La personne de Jésus est pour Herrmann, avant tout, un fait qu'il ne faut pas seulement croire, mais qu'il faut voir et qui, si nous l'expérimentons, enrichit et élargit notre vie (3). La théologie orthodoxe a le grave défaut de mettre des formules à la place de ce fait. Il faut prendre garde que la définition théologique de la divinité de Jésus ne soit pas un moyen pour négliger sa personne (4). Ceci nous explique l'importance de la polémique que Herrmann dirige contre l'application à la christologie d'une méthode spéculative (5). L'orthodoxie commet une grave erreur en présentant l'explication qu'elle donne de la personne et de l'œuvre du Christ (naissance surnaturelle, christologie du Logos, expiation), comme nécessaire et seule légitime (6). Jésus n'a jamais donné à ceux qu'il voulait conduire à Dieu, d'enseignement théologique sur sa personne et sur sa divinité, mais

(1) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K., I* (1891), pp. 64 s.

(2) Voir le chapitre suivant.

(3) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 5.

(4) *Worum handelt es sich in dem Streit über das Apostolikum*, p. 12.

(5) Cf. par exemple *Die Metaphysik...*, pp. 51 ss.

(6) *Worum handelt es sich in dem Streit über das Apostolikum*, p. 5.

Digitized by Google

il a toujours considéré la relation avec lui et la confiance en lui comme le germe de la foi (1).

Si la formule dogmatique de la personne du Christ est insuffisante, l'idée que l'on met souvent en avant de Jésus, modèle des hommes, est plus insuffisante encore (2). Quels que soient ses efforts, l'homme ne peut jamais avoir à l'égard de Dieu l'attitude qui a été celle de Jésus et qui reste en dernière analyse son secret. Nous ne pouvons avoir à l'égard de Dieu la position à laquelle Jésus nous conduit en nous rachetant si lui-même s'évanouit pour nous au moment où nous croyons saisir Dieu (3).

Une doctrine sur Christ et sur sa mort rédemptrice ne nous servirait à rien, même si elle était parfaitement démontrée, elle serait incapable de détruire le sentiment que nous avons d'être séparés de Dieu (4). Les doctrines ecclésiastiques sur le Christ et sur son œuvre, peuvent exprimer des idées parfaitement fondées en elles-mêmes, mais elles deviennent des puissances de tentation et de mort si elles nous empêchent de voir le fait que nous devons expérimenter comme une intervention de Dieu dans notre vie, et par là comme la base de notre foi. Ces mêmes idées qui, chez d'autres, peuvent être un signe de rédemption, sont nuisibles pour nous si nous nous laissons convaincre que nous devons nous les approprier pour être sauvés (5). Si notre cœur ne nous pousse pas à saisir en Jésus-Christ le fait dans lequel Dieu se révèle à nous, nous en viendrons bien vite, au milieu de la plus grande richesse de pensées chrétiennes, à ne plus désirer Dieu, mais seulement la sécurité devant lui (6). L'ancienne doctrine protestante insistait sur la divinité de Jésus-Christ, parce qu'elle y voyait la condition qui rend possible la rédemption

(1) *Der Streitpunkt in Betreff des Glaubens erœrtert, Bew. d. Gl.*, 1889, p. 373.

(2) *Ergebnisse des Streites über das Apostolikum, Z. f. Th. u. K., IV (1894)*, p. 279.

(3) *Der Verkehr...*, p. 27.

(4) *Grund und Inhalt des Glaubens, Bew. d. Gl., 1890*, p. 86.

(5) *Der Verkehr...*, p. 103.

(6) *Der Verkehr...*, pp. 103 s.

Digitized by Google

en lui permettant de détruire en Dieu les obstacles que rencontre son amour pour les pécheurs. Si on admet cette théorie, on peut comprendre la possibilité du pardon des péchés, mais non pas concevoir l'assurance de sa réalité (1).

La doctrine traditionnelle a cependant le mérite de bien mettre en lumière le caractère miraculeux de la rédemption, mais on risque de méconnaître cette grande vérité en partant, comme l'orthodoxie, de l'idée de l'expiation au lieu d'y aboutir. Luther déjà a reconnu le défaut que constitue le caractère juridique de la doctrine de l'expiation (2).

La divinité de Jésus-Christ, telle que l'exprime le dogme, ne peut être pensée que sous la forme d'une théorie scientifique, elle est nécessairement rejetée dans la vie pratique, dans l'élévation du cœur à Dieu (3). « Notre expérience religieuse, dit Herrmann, peut saisir à la fois Dieu et Christ, mais nous ne pouvons construire à l'aide de nos conceptions antérieures de l'essence divine et de l'essence humaine, l'unité du Christ et de Dieu que nous expérimentons dans la foi (4). »

La christologie de Herrmann est, si on peut employer ces expressions, essentiellement expérimentale et positiviste. Les faits seuls importent; quant aux théories métaphysiques qui doivent les expliquer, il faut les écarter. La puissance rédemptrice du Christ ne doit pas être cherchée en dehors de sa personne, dans je ne sais quels faits qui se passent entre Dieu et le Christ. Il faut la chercher exclusivement dans la personne même de Jésus : « Nous n'avons aucun droit, dit Herrmann, d'imaginer des forces mystérieuses par lesquelles Jésus agit pour notre rédemption, car c'est lui-même qui est fait pour nous Rédemption (5). » « Il se présente à nous dans le sentiment merveilleux que les hommes, saisis par lui et unis à lui, sont ainsi intérieurement transformés. Tout homme qui a appris à voir la personne et l'âme humaines de Jésus peut

(1) *Der Verkehr...*, p. 107.
(2) *Der Verkehr...*, pp. 112 ss.
(3) *Der Verkehr...*, p. 148.
(4) *Der Verkehr...*, pp. 148 s.
(5) *Der Verkehr...*, p. 77.

Digitized by Google

faire l'expérience de la vérité de son affirmation (1). » « La croix elle-même, dit-il encore, ne nous servirait à rien, si elle devait nous conduire à regarder au delà de Jésus (2). » C'est toujours et partout chez Herrmann la même préoccupation de s'en tenir uniquement au fait historique de la vie de Jésus et de sa conscience, sans rien chercher au delà. La question de savoir comment il a été possible que Jésus ait eu, d'une manière absolue et parfaite, la conscience d'être uni à Dieu, n'a pas de sens pour celui qui comprend et qui reconnaît ce fait. En présence de la révélation de Dieu on ne peut se demander : comment est-elle possible ? sans vouloir par là même s'élever au-dessus du Dieu devant lequel on devrait s'incliner. Nous pouvons seulement demander : A quoi pouvons-nous reconnaître pour vraie la conscience qu'a Jésus que, dans sa vie historique, la vie intérieure de Dieu se manifeste aux hommes ? La réponse à cette question se trouve dans la conscience même de Jésus (3). Son activité morale ne peut être pensée en dehors de son union avec Dieu, mais rien ne nous autorise à aller au delà et à chercher, avec la grande majorité des théologiens, une explication métaphysique de cette union. « On ne peut, dit Herrmann, arriver à un fondement métaphysique de cette apparition historique, sans par là lui ôter toute sa signification. De deux choses l'une : ou bien on reconnaît pour la révélation de Dieu l'apparition historique de la personne de Jésus et sa vocation, et c'est en elle, et non derrière elle, qu'est toute la profondeur de l'essence divine ; ou bien ce qui est la révélation, c'est la découverte du théologien métaphysicien : la base métaphysique du fait historique. Affirmer les deux choses en même temps est une singulière contradiction (4). »

Les théologiens orthodoxes comme Luthardt, tout en reconnaissant la révélation de Dieu dans la personne historique de Jésus, ne veulent pas s'en tenir là et prétendent qu'il est nécessaire de chercher la métaphysique derrière l'histoire et

(1) *Der Verkehr...*, p. 79.
(2) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 8.
(3) *Die Religion...*, p. 393.
(4) *Die Religion...*, p. 399.

Digitized by Google

d'établir une théorie de l'essence divine de Jésus. Cette prétention est absolument injustifiée aux yeux de Herrmann. Appliquer des formules métaphysiques au Christ, ce n'est pas l'élever, c'est séparer de la manière la plus illégitime et la plus fausse la révélation apportée par Jésus de sa personne. « Luthardt, dit Herrmann, nous objecte que pour nous la divinité (*Gottgleichheit*) de Jésus n'existe que dans l'accomplissement de sa vocation (*Berufswirken*) et non dans sa personne, mais peut-il nous dire ce que la personne morale peut être d'autre que le sujet qui pense, qui sent et qui veut sa vocation (1) ? »

Etant donnée notre constitution psychologique, il est impossible que l'imagination n'entre pas en jeu dans la manière dont nous concevons le Christ. Tous les croyants ont, à des degrés divers, une tendance naturelle à se créer un Christ imaginaire et à vivre en relation avec lui. Il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi, mais il ne faut pas oublier qu'il n'y a de vie que dans le Christ historique et non dans une telle image. L'amour contemplatif ne nous met pas en communication avec le Christ lui-même, mais avec un produit de notre imagination (2). Nous ne pouvons concevoir le Christ d'une manière purement abstraite, mais nous devons veiller à ce que l'image que nous nous faisons de lui ne soit jamais séparée de sa base historique. Substituer une image à la réalité historique du Christ, c'est s'enfuir loin de Dieu (3). Le chrétien évangélique, même s'il cherche la jouissance de l'amour contemplatif de Dieu, reconnaît que lorsque le Christ présent pour lui dans le monde réel devient l'apparition rédemptrice de Dieu, il éprouve quelque chose d'incomparablement plus élevé que lorsqu'il s'en tient au sentiment indéterminé de la proximité de Dieu, ou qu'il est ému par une vue imaginaire du Christ (4).

La condition d'existence la plus essentielle de la religion

(1) *Die Religion...*, p. 436.
(2) *Der Verkehr...*, p. 234.
(3) *Der Verkehr...*, p. 234.
(4) *Der Verkehr...*, p. 238.

Digitized by Google

est ce que Herrmann appelle *die Wahrhaftigkeit*, c'est à dire la véracité (1). Cela signifie qu'il n'y a pas de religion, non seulement quand l'homme se ment à lui-même et répète des formules sans rapport avec ses sentiments intimes, mais encore quand il cherche à s'enfuir loin de la réalité. Il faut au contraire qu'il prenne cette réalité à cœur hors de lui et surtout au dedans de lui-même (2). La religion n'est possible que pour l'homme qui a une volonté véritable, c'est à dire unifiée, parce qu'elle a un but immuable, en d'autres termes, parce qu'elle est soumise à une loi inconditionnée. Il n'y a donc de religion possible que pour la volonté morale.

« La piété, dit Herrmann, est le recueillement intérieur dans la contemplation de la puissance qui s'approche de l'homme lorsqu'il s'éveille à la conscience et à la vie morales. Elle ne consiste pas à se détourner du réel, mais elle est le recueillement intérieur auquel nous conduit la rencontre avec une réalité devant laquelle nous ne pouvons que nous soumettre avec respect et confiance (3). » Une foi qui s'endurcit contre la vérité et qui entre en conflit avec la recherche du vrai est une foi catholique et non la foi évangélique, car celle-ci sait regarder la vérité en face (4). La foi chrétienne ne peut naître que chez un homme décidé à ne pas se faire d'illusions sur sa propre situation. Dans l'effort absolu vers la vérité, dans la décision bien arrêtée de saisir sa propre existence aussi clairement que possible, il y a déjà une porte ouverte pour Dieu (*ein sich Auftun für Gott*) (5). La foi religieuse n'est donc pas une opinion ou une manière de voir née du désir, de l'arbitraire ou de l'habitude. Elle a la pleine dignité d'une connaissance, car elle est un effort pour saisir le réel et pour dominer l'apparence. Elle est notre devoir, car nous devons nous mettre au clair sur la réalité dans laquelle nous vivons. Une foi qui n'aurait pas ce caractère et qui ne serait pas le

(1) *Der Verkehr...*, p. 7.
(2) *Römische und evangelische Sittlichkeit*, p. 20.
(3) *Römische und evangelische Sittlichkeit*, 2e éd., p. III.
(4) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 240.
(5) *Ethik*, p. 91.

Digitized by Google

respect du réel ne serait pas religieuse. Elle ne serait pas soumission au Dieu tout-puissant qui est dans la réalité, mais révolte contre lui. Notre foi est obéissance à la vérité et respect de la réalité (1).

L'homme, en effet, ne peut trouver de secours que dans une réalité qui intervient dans sa vie et qui l'oblige à penser autrement qu'il ne faisait auparavant. Ce que nous transformons en fait par notre croyance, c'est à dire par notre volonté, ne peut avoir la puissance de la réalité. Il n'y a de fait, au sens strict du mot, que dans ce que l'homme est obligé de voir, qu'il le veuille ou non ; cela seul peut nous sauver (2).

La piété protestante se distingue nettement de la piété catholique en ce qu'elle ne veut pas trouver Dieu ailleurs que dans la réalité dans laquelle il nous a placés, de là la nécessité d'un effort pour vivre cette réalité (3). Toute autre forme de piété n'est qu'une piété imaginaire (*Phantasiefrömmigkeit*) (4).

La religion ne peut d'autre part naître que dans le domaine de la vie personnelle. L'homme qui veut échapper à son impuissance morale, ne peut trouver un fait rédempteur que dans ce qui le transforme intérieurement. Ce qu'il éprouve personnellement, et non ce qui lui est raconté, peut avoir cette action. Nous trouvons ce fait rédempteur dans la vie intérieure de Jésus que nous pouvons maintenant expérimenter, comme les croyants de tous les temps (5). L'homme fait ne peut avoir de religion sans une révélation personnelle (6). Contre la réalité de notre misère morale, les paroles d'hommes, si bons qu'ils soient, ne nous servent à rien, il nous faut une réalité aussi certaine que notre misère elle-même. La foi qui fait de l'homme un être nouveau ne peut être ni une opinion conforme à l'habi-

(1) *Der Glaube an Gott...*, pp. 15 ss. Cf. art. *Religion. R. E. XVI*, p. 593.
(2) *Der wichtigste Gegensatz...*, *Ch. W.*, 1898, c. 896.
(3) *Römische und evangelische Sittlichkeit*, p. 65.
(4) *Römische und evangelische Sittlichkeit*, pp. 64 s.
(5) *Der Verkehr...*, p. 68.
(6) *Der Verkehr...*, p. 99.

Digitized by Google

tude, ni le résultat d'un effort, elle doit être expérimentée comme une œuvre de Dieu (1).

Malgré une opinion très répandue, surtout dans l'Eglise catholique, l'homme ne peut s'approprier des idées dont il ne reconnaît pas personnellement la vérité. Nous ne pouvons adhérer sans mensonge à des doctrines qu'autant qu'elles expriment des faits que nous avons nous-mêmes expérimentés. Il n'y a pas d'autre manière de s'approprier l'Evangile (2).

Des choses ne peuvent aider des personnes, or des doctrines qui expriment ce que nous ne pourrions penser par nous-mêmes, sont pour nous lourdes et insupportables comme des choses. Croire que de semblables doctrines peuvent être utiles n'est pas chrétien, car c'est croire à des procédés magiques. Ce qui est général peut être important pour des hommes intérieurement vivants; c'est recourir à des moyens magiques que de vouloir éclairer et nourrir par là la vie intérieure. L'individu reçoit de la vie par une expérience personnelle, et non par une vérité générale. Il ne périt pas parce qu'il ne peut tenir pour vraies certaines doctrines, mais il se condamne lui-même à une mort d'inanition spirituelle, s'il néglige le fait le plus important de sa propre existence (3).

Avoir de la religion n'est pas accepter ce que d'autres vous disent, quand même ces autres seraient le Seigneur Jésus-Christ et ses apôtres. Nous n'avons de relation avec Dieu que lorsqu'en nous recueillant devant des faits que nous avons personnellement éprouvés, nous percevons une puissance qui se subordonne toutes les forces de notre pensée, de notre connaissance du réel, de notre volonté morale (4).

On ne peut, selon Herrmann, trop insister sur ce point: Jésus-Christ ne nous arrache pas à notre misère intérieure, si nous ne le voyons pas nous-mêmes. Un protestant qui se contente d'un Sauveur qu'il ne connaît que par ouï-dire, ferait mieux

(1) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II. (1892)*, pp. 272 ss.
(2) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, pp. 1 s.
(3) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W. 1898*. c. 3.
(4) *Weiterbildung der Religion*, *Ch. W. 1903*, c. 198.

Digitized by Google

de devenir catholique. C'est là un point d'importance vitale pour le christianisme évangélique (1).

Les traditions sur le Christ et les doctrines qui traduisent les expériences d'autrui ne sont pas sans importance, mais il ne faut pas leur faire jouer un rôle qui n'est pas le leur. Notre pensée peut s'occuper de ce que d'autres ont cru, mais la foi personnelle ne naît que lorqu'un fait s'impose à nous comme une intervention de Dieu dans notre vie (2). Nous ne pouvons nous passer de la tradition religieuse, mais elle doit seulement nous amener à écouter ce que Dieu nous dit à nous-mêmes (3). Les expériences d'autrui doivent nous aider à faire des expériences personnelles (4).

Notre attitude à l'égard de la tradition de l'Eglise, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans le symbole dit apostolique, doit être celle de la foi et non celle de l'incrédulité. Cette dernière consiste à proclamer ce dont on n'est pas personnellement convaincu, et à faire effort pour créer en soi l'état d'esprit dans lequel se meut ou s'est mue la foi des autres. Ce qui importe en réalité, ce n'est pas que d'autres aient cru, c'est le fait qui peut devenir la base actuelle de notre foi (5).

La religion ne peut ni ne doit être séparée de la vie personnelle qu'elle achève par la conscience d'un rapport avec Dieu. Ce rapport ne peut être pensé sans la prière de la part de l'homme, et sans la révélation de là part de Dieu. Celle-ci est à la base de la foi, comme un moment de la conscience personnelle du sujet (6).

Une exception à ce qui précède doit être faite en ce qui concerne le christianisme des enfants. Il ne saurait être question pour eux d'une religion personnelle naissant directement de l'impression produite par la personne de Jésus. La religion

(1) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W. 1898*, c. 4.
(2) *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 49.
(3) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, p. 52.
(4) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, p. 1.
(5) *Worum handelt es sich in dem Streit über das Apostolikum*, p. 6.
(6) *Die Religion...*, p. 373.

Digitized by Google

des enfants n'est, selon Herrmann, pas encore la véritable religion personnelle, elle en est la préparation sous l'influence de l'Eglise, mais la communauté qui élève l'enfant jusqu'à elle, vise à se laisser dépasser par lui (1). Le rôle de l'Eglise est ici très important: il n'est pas de conduire les hommes jusqu'à Dieu, mais de les mettre en contact avec une vie personnelle sanctifiée par lui. Par là, l'Eglise est la mère des croyants, elle leur ouvre le ciel (2), mais lorsque l'enfant devient homme, il est nécessaire que sa foi devienne indépendante de l'Eglise.

(1) *Der Verkehr...*, pp. 97 s.
(2) *Der Verkehr...*, p. 97.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LE CONTENU POSITIF DE LA RELIGION (Suite).

II. — La vie de la foi.

Il n'y a de religion véritable que lorsque l'homme fait personnellement l'expérience d'une intervention de Dieu dans sa vie. C'est d'autre part, nous l'avons vu, le Christ qui est pour Herrmann la base de la foi. Comment donc peut-il être conçu comme une réalité actuelle susceptible d'être expérimentée d'une manière personnelle par le croyant (1)?

Il n'y a pas dans le monde de l'histoire, de fait qui ait une importance plus grande que la personne de Jésus-Christ. La négliger, c'est se tromper soi-même sur ce qu'il y a de meilleur dans notre vie, car plus qu'aucun autre ce fait nous donne l'assurance que Dieu est en relations avec nous (2).

On objecte que ce qu'il y a de réel pour nous, ce n'est pas Jésus lui-même, mais une tradition historique, c'est à dire un ensemble de récits relatifs à Jésus. De tels récits ne peuvent être pour nous plus que des moyens pour arriver à la réalité. Il se peut que la confiance nous conduise à identifier avec la réalité certains récits qui nous sont apportés, mais il n'en saurait être ainsi quand il s'agit, comme dans la religion, de choses qui ont pour nous un intérêt vital. La critique est d'autre part incapable d'établir la certitude du fondement de notre foi, car elle ne peut jamais s'élever au-dessus d'un certain degré de probabilité (3). Si pour les chrétiens la personne de Jésus est un fait assez certain pour servir de base à la foi et

(1) Luthardt formule ce problème d'une manière assez heureuse en disant : *Wie kann das Præteritum Præsens sein? (Zur Kontroverse über die Ritschl'sche Theologie, Z. f. K. W. K. L.* 1886, p. 638). Sur l'ensemble de la question cf. *Ethik*, pp. 103 ss.

(2) *Der Verkehr...*, p. 53.

(3) *Der Verkehr...*, p. 58.

Digitized by Google

pour être la révélation actuelle de Dieu, cette conviction n'est pas fondée sur un jugement historique, elle ne résulte pas de nos efforts, mais de la puissance de Jésus lui-même (1). Jésus nous l'impose par la richesse de sa vie intérieure.

Lorsque cette vie se dévoile à nos yeux — et c'est le rôle de l'Eglise de nous la montrer — Jésus devient pour nous une puissance réelle qui est ce qu'il y a de meilleur dans notre propre existence (2). L'homme qui voit l'image de la vie intérieure de Jésus est tellement saisi par elle, qu'il lui est tout à fait impossible de la considérer comme le produit de l'imagination humaine (3).

La vie intérieure de Jésus saisit l'homme qui cherche Dieu et s'affirme même lorsque l'expérience la contredit : « Cette image, dit Herrmann, par l'évidence (*Anschaulichkeit*) de sa grandeur morale est un témoignage de la réalité. Elle nous ôte toute possibilité de critique et ne laisse aucune place pour l'idée qu'elle a pu être imaginée par des hommes semblables à nous, au contraire, elle nous oblige à un respect profond (4). » C'est cela que Herrmann appelle le Christ historique, c'est le Christ que nous pouvons connaître dans la tradition religieuse du Nouveau Testament, comme une personne qui nous convainc dans sa réalité historique. Ce Christ n'est identique ni à celui de la tradition, ni à celui de la science critique (5), il est la réalité historique de Jésus qui s'impose à l'homme, qui, dans l'angoisse et le besoin de Dieu, se tourne pour y chercher du secours vers la tradition où d'autres ont trouvé la vie après laquelle il aspire. C'est cette image de la vie intérieure de Jésus qui, malgré ses prétentions extraordinaires, s'impose à tous comme un témoignage de la réalité historique (6).

Ce que Herrmann appelle « réalité historique de Jésus »

(1) *Der Verkehr...*, p. 59.

(2) *Der Verkehr...*, p. 61.

(3) *Der Verkehr...*, p. 69.

(4) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), pp. 256 s. *Cf. Ergebnisse des Streites um das Apostolikum*, *Z. f. Th. u. K. IV.* (1894), p. 293.

(5) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 257.

(6) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1898), p. 258.

Digitized by Google

n'est pas accessible à l'indifférent, à celui qui ne cherche la personne de Jésus qu'avec son intelligence ou son imagination. Certaines conditions morales sont nécessaires pour voir le Christ historique. « Il faut, dit Herrmann, que nous écoutions la tradition chrétienne avec un cœur qui ne cherche pas à se dissimuler sa propre misère, mais qui demande Dieu, c'est à dire qui ne se laisse pas suggestionner, mais qui cherche la réalité vraie et seule efficace (1). » Un individu, moralement vivant, peut seul saisir la réalité de la personne de Jésus s'imposant à lui (2).

Il n'est pas légitime de soutenir, comme on le fait parfois, que cette réalité appartient exclusivement au passé. « Le fait que Jésus a vécu et agi sur notre terre, dit Herrmann, appartient pour le chrétien à la réalité de sa vie spirituelle, aussi bien que les circonstances plus proches qui ont entouré et qui entourent sa naissance et son développement. Ce fait du passé est même l'élément décisif pour la certitude de la conscience personnelle, car c'est l'intelligence de ce fait qui donne à la personne la certitude qu'elle n'est pas un élément transitoire d'un tout inconnu, mais la réalisation éternellement valable d'une idée qui a en elle-même une valeur absolue (3). » Ceci a besoin d'être précisé : l'individu qui a fait l'expérience religieuse fondamentale de l'affirmation de la personne en face et au-dessus de la nature, ne s'en tient pas là, sans quoi la religion n'aurait pour lui qu'une existence virtuelle, il cherche en dehors de lui une révélation divine qui lui permette d'affirmer cette expérience, et la trouve dans la personne du Christ. « Le Christ historique, dit Herrmann, est la révélation de Dieu qui nous permet de reconnaître ce que Dieu est réellement (4). » L'impression qu'il en reçoit lui donne le repos et lui permet de réaliser sa vie religieuse. Toutes ses autres expériences, intérieures et extérieures, ne sont pour lui des révélations que dans la mesure où il peut saisir leur rapport avec l'œuvre historique du Christ (5).

(1) *Die Erlösung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 4.
(2) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 5.
(3) *Die Religion...*, p. 373.
(4) *Th. Litzg.*, 1881, col. 527.
(5) *Die Religion...*, pp. 374 s.

Digitized by Google

En se plaçant sur ce terrain, on comprend qu'il soit possible de considérer le Christ comme une réalité actuelle. Sa vocation a pour objet la destinée humaine dans son ensemble et d'après le témoignage de sa propre conscience, comme d'après la foi de la communauté, il n'y a aucun mouvement de l'humanité vers son but qui ne provienne de lui ou qui n'aille vers lui. On ne peut développer cette idée qu'en admettant que l'activité du Christ, conforme à sa vocation, ne cesse pas à sa mort, mais continue à poursuivre son but qui dépasse toutes les limites du temps, et dans lequel sa personne veut atteindre sa pleine réalité.

Il y a donc entre le Christ et toute autre personne humaine une différence essentielle. Une personne humaine s'achève pour nous quand nous concevons la sphère de son activité comme incorporée dans la fin générale de l'humanité. La personne de Jésus ne peut être conçue de la même manière, car sa fin propre — le Royaume des esprits dans lequel s'accomplit pleinement la volonté de Dieu — est précisément le tout qui dans la foi religieuse est réel pour nous. Nous ne pouvons dire que la fin propre de Jésus a trouvé sa place dans le Royaume de Dieu, puisque ce royaume est précisément sa fin personnelle. La certitude que sa personne n'est pas une simple apparence nous oblige à admettre que la vie et la croissance du Royaume de Dieu sont directement sa vie et sa réalité (1). Cette idée du Christ réalité actuelle et vivante n'est pas une forme vide, elle a pour contenu positif ce que la communauté chrétienne et la tradition religieuse regardent comme l'action historique du Christ (2).

Il est essentiel d'indiquer ici la distinction fort importante que Herrmann statue entre le fondement et le contenu de la foi. Le seul fondement de la foi est la personne historique du Christ (3). S'il est vrai que Christ est à la fois le fondement et

(1) *Die Religion...*, p. 379.
(2) *Die Religion...*, p. 380.
(3) Herrmann admet parfaitement que la foi peut avoir une autre origine *(entstehen)* que l'impression produite par la vie intérieure de Jésus ; elle peut naître par exemple de l'influence exercée par les chrétiens, mais alors même elle repose *(bestehen)* sur la personne du Christ, car cela seul peut lui donner sa certitude. Cf. *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 246.

Digitized by Google

le contenu de la foi (1), il est cependant absolument nécessaire de distinguer l'expérience qui produit la foi, des expériences qui sont accordées à la foi (2). La base de la foi ne peut être fournie, comme le veut par exemple Kæhler (3), par la prédication du Christ, telle qu'on la trouve dans le témoignage rendu par les auteurs du Nouveau Testament. Le contenu de cette prédication n'est pas le Christ historique dans lequel chacun peut trouver la base de sa foi, mais c'est le Christ tel qu'il est le contenu et l'objet de la foi (4). Pour trouver le Christ qui fait naître la foi, il faut faire abstraction de tout ce que la foi seule peut voir en lui et tenir compte seulement de ce que découvre l'homme qui a le sentiment de sa misère morale (5).

Il faut, en particulier, ne pas essayer de s'attacher directement au Christ glorifié, car ce serait chercher dans la vie actuelle ce qui est réservé à l'au-delà. On objecte qu'il nous est difficile de nous représenter Jésus comme vivant et présent sans cette idée. Il est vrai qu'elle achève la foi en Dieu révélé en Christ, mais l'homme ne peut avoir aucune relation avec le Christ glorifié (6). Nous ne le connaissons pas, nous pouvons seulement espérer le connaître un jour. Il est dangereux d'essayer de préciser au moyen de formules ce que nous ne pouvons pas comprendre et ce qui est insaisissable pour nous : le règne tout-puissant de Jésus glorifié ; ce qui importe, c'est que la vue de sa personne nous élève jusqu'à Dieu (7).

C'est par une expérience morale que l'homme reconnaît la réalité de la personne de Jésus. Cette personne est, d'autre part, en tant que fait historique, l'objet de recherches critiques

(1) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 263.

(2) *Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung. Bew. d. Gl.*, 1889, p. 174.

(3) Sur les idées de Kæhler, voir plus loin, 2e partie, ch. IV.

(4) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), pp. 247 s. Cette prédication est cependant fort importante à cause du pouvoir qu'a la foi d'éveiller la foi.

(5) *Der Streitpunkt in Betreff des Glaubens erœrtert, Bew. d. Gl.*, 1889, p. 372.

(6) *Der Verkehr...*, p. 245.

(7) *Der Verkehr...*, p. 246.

Digitized by Google

qui ont pris depuis un siècle une importance toujours croissante, aussi est-il nécessaire de déterminer les rapports de ces recherches avec la foi chrétienne.

La Bible est un document historique. Comme telle, elle est l'objet de recherches qui n'ont pas leur origine dans la foi, mais sont susceptibles de s'associer à ses intérêts. La confiance que nous inspire l'histoire nous amène à appliquer ses méthodes à la Bible (1). La science historique a fait de nos jours des progrès tels qu'elle envahit tout et qu'elle a, en quelque sorte, débordé la théologie systématique (2). Elle paraît dissoudre la foi; elle a, en tous cas, détruit l'idée de la Bible code inspiré de doctrines. Les résultats particuliers importent moins que le simple fait de l'application de la critique aux livres bibliques qui ne peuvent plus dès lors être considérés comme des autorités absolues. Si l'Ecriture avait le droit de commander à la foi, la critique qui prétend la dominer devrait être combattue comme le diable, mais quelle que soit la sympathie qu'inspire la critique conservatrice, aucun groupe théologique n'ose condamner en principe la critique. Les conservateurs se sentent mal à l'aise, mais les différentes tentatives qu'ils ont faites pour restaurer indirectement l'autorité de l'Ecriture ne résistent pas à l'examen. La théologie évangélique ne peut plus exclure la critique sans se nier elle-même.

La critique moderne modifie l'attitude du chrétien à l'égard des miracles. Aucun miracle du passé ne peut nous apporter le salut, car aucun n'est assez fort pour agir sur nous de manière à devenir à nos yeux une réalité indiscutable (3). Celui qui a trouvé en Jésus-Christ la base de sa foi n'a plus besoin de miracles (4). Luther s'est exprimé sur ce point avec une grande netteté : « Si les miracles du Christ, dit-il, ne s'étaient pas produits ou si nous n'en savions rien, nous aurions assez de sa

(1) *Der geschichtliche Christus... Z. f. Th. u. K. II* (1892), pp. 233 s.

(2) *Die historische Forschung ist der systematischen Theologie über den Kopf gewachsen. Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 234.

(3) *Der Verkehr...*, p. 195. Cf. *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 263.

(4) *Der Verkehr...*, p. 191.

Digitized by Google

parole sans laquelle nous ne pourrions avoir la vie. » « Ces œuvres visibles, dit-il encore, ne sont que des signes pour les masses inintelligentes et incrédules, c'est à cause d'elles qu'il faut les répandre, mais nous qui savons cela et qui croyons à l'Evangile, qu'avons-nous besoin de ces choses? (1) »

Certains théologiens voient dans les miracles accomplis par Jésus des signes qui permettent de reconnaître son caractère révélateur. Cette manière de voir peut se justifier dans une certaine mesure. Les miracles peuvent être l'occasion qui attire l'attention sur Jésus, mais, si on cherche à pénétrer plus profondément cette idée, on constate que la discussion qu'elle soulève n'intéresse pas la foi, mais est merveilleusement apte à troubler les esprits et à émousser le sens de la vérité chrétienne (2).

Il est donc absolument légitime d'appliquer la critique historique aux traditions religieuses et aux documents bibliques. Cette critique cependant est incapable d'établir la base de la foi. La science fait de l'apparition historique de Jésus un problème critique ; or, comme Strauss l'a justement remarqué, ce qui est problème scientifique n'est plus objet de foi. Nous ne pouvons créer une image d'ensemble de la personne de Jésus, mais cette image naît en nous quand nous entrons en contact avec Jésus. Sur ce point capital, le savant n'a aucun avantage sur le paysan. L'exposé de la vie de Jésus par l'historien le plus érudit, ne l'emporte en rien sur le livre de cantiques (3).

La critique de la tradition n'a pas une valeur directement religieuse. Ce qui importe, ce n'est pas ce que nous faisons de la tradition, mais ce que la tradition fait de nous lorsqu'elle nous saisit comme elle peut saisir, non seulement le savant, mais encore tout homme sincère (4). Ce qu'il y a de plus puissant en Jésus, sa vie intérieure, est en même temps si délicat que la critique historique ne peut le définir. C'est pourtant cela

(1) Textes cités par Herrmann. *Der Verkehr...*, pp. 191 ss.

(2) *Die Religion...*, p. 383.

(3) *Die Erlösung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 5.

(4) *Der Verkehr...*, p. 61.

Digitized by Google

qui fait de nous des chrétiens (1). Lorsque la vie intérieure de Jésus nous saisit, nous n'avons plus besoin de nous préoccuper du degré plus ou moins élevé de crédibilité des récits évangéliques (2). Le rôle de la critique historique est tout indirect, il consiste à écarter les faux appuis sur lesquels on fait souvent reposer la foi (3). Une saine critique n'altère en rien l'image de la vie intérieure de Jésus et l'impression que cette vie produit sur nous, elle ne modifie que des détails dans la manière dont nous nous représentons sa personne (4).

Ce qui importe en Jésus, ce n'est ni tel ou tel événement de sa vie, ni l'ensemble de ces événements, ni l'explication métaphysique qu'on pourrait être tenté d'en donner, mais c'est sa vie intérieure. Les signes auxquels nous pouvons reconnaître que Jésus est la révélation de Dieu doivent être de nature à être directement saisis par les gens simples, et à pouvoir servir de base à la certitude indépendante de la religion (5). La vie morale de Jésus satisfait pleinement cette double condition, elle est formée de deux éléments, d'abord d'une bonté et d'une puissance morales dont nous pouvons expérimenter l'insondable profondeur, puis d'une conscience messianique qui dépasse toutes les prétentions humaines (6).

Nous jugeons une personne d'après son attitude à l'égard de la loi morale (7). Or, Jésus n'est pas dépassé par l'idéal moral, mais il le manifeste et le rend visible comme quelque chose d'inépuisable. En même temps nous sommes frappés par sa bonté, par son amour, par sa miséricorde (8). Nous sommes obligés de reconnaître qu'il y a quelque chose d'unique dans sa

(1) *Der Verkehr...*, pp. 61 s.

(2) *Der Verkehr...*, p. 62.

(3) *Der Verkehr...*, pp. 63 s. Cf. *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 252.

(4) *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum*, *Z. f. Th. u. K. IV.* (1894), pp. 291 ss.

(5) *Die Religion...*, p. 383.

(6) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 266.

(7) *Der evangelische Glaube...*, p. 19.

(8) *Der evangelische Glaube...*, p. 21.

Digitized by Google

personne morale et ce jugement est confirmé par ce que nous savons de sa vocation.

L'objet de cette vocation est le Royaume de Dieu qui embrasse toutes les fins humaines (1). Jésus en a une conscience très nette, il a constamment vécu en communion parfaite avec Dieu. La conscience qu'il avait de cette communion atteste que sa vocation n'était pas un idéal qui éclairait sa faiblesse. L'union absolue de Jésus avec Dieu est rendue possible par l'objet même de sa vocation qui est de réaliser le Royaume de Dieu, c'est à dire de vouloir ce que veut Dieu lui-même (2). Il faut ajouter à cela, comme élément constitutif de la conscience morale de Jésus, la confiance absolue qu'il a dans l'issue de son œuvre, et cela même dans les circonstances les plus défavorables et jusqu'en face de la mort (3). Il nous est par suite tout à fait impossible de concevoir l'activité morale de Jésus en dehors de son union avec Dieu (4); il y a une relation très étroite entre sa conscience morale et sa conscience messianique, qui est le sentiment qu'il a d'être lui-même le Sauveur des pécheurs (5).

« Celui, dit Herrmann, qui n'a pas été saisi par la pureté et par la force de Jésus, et par ce qu'il y a de merveilleux dans sa confiance en Dieu, ne soupçonne même pas ce que c'est que le christianisme (6). » Une certitude indépendante, consciente de sa vérité, ne peut nous être donnée par un autre homme que si l'existence de cet homme et son action sur nous nous obligent impérieusement à la concevoir. La foi chrétienne naît donc en nous quand la réalité de la personne de Jésus est assez puissante pour nous consoler par la grâce de Dieu. Quand nous avons reçu cela de Jésus, nous arrivons à une religion que ne peut atteindre celui qui ne se soucie pas de Jésus, car il

(1) *Die Religion...*, p. 379.

(2) *Die Religion...*, p. 393.

(3) *Römische und evangelische Sittlichkeit*, p. 8. Cf. *Der evangelische Glaube...*, p. 21.

(4) *Die Religion...*, p. 387.

(5) *Der Verkehr...*, pp. 76 s.

(6) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 5. Cf. *Der Verkehr...*, p. 65.

Digitized by Google

n'y a rien dans le monde qui ait un contenu aussi riche et aussi puissant que sa personne (1).

L'impression qu'elle produit sur nous est du même ordre que l'expérience de la relation morale, mais sans la constatation de quelque chose d'imparfait que nous faisons toujours dans nos relations avec les hommes ; aussi Jésus peut-il nous inspirer une confiance sans limites et une absolue soumission. Sa personne devient ainsi le fondement solide de notre foi (2).

La révélation doit revêtir une forme personnelle, car il faut que nous puissions nous incliner devant elle, et étant nous-mêmes des personnes, ce n'est que devant des personnes que nous pouvons nous incliner. Sur ce point, la religion se distingue nettement de la science qui n'intéresse pas directement la personne (3).

Nous ne pouvons espérer trouver en Christ la révélation de Dieu à l'aide du dogme de la Trinité qui établit bien entre le Christ et Dieu une relation étroite, mais ne nous donne que des formules vides. La foi naît au contraire quand la vie personnelle de Jésus nous saisit et nous attire (4).

« Nous sommes chrétiens, dit Herrmann, parce que dans l'homme Jésus nous avons rencontré un fait dont le contenu est incomparablement plus riche que tous nos sentiments naturels, et qui nous rend tellement certains de Dieu que notre conviction d'être en relation avec lui peut subsister devant notre raison et devant notre conscience (5). » Dire que la personne de Jésus est pour nous la révélation de Dieu, ce n'est pas dire seulement qu'elle est, soit la cause, soit le modèle de nos expériences religieuses, c'est affirmer qu'elle est directement présente dans ces expériences et qu'elle est le motif interne de leur certitude. C'est en regardant à Christ que nous avons confiance en Dieu, parce que nous voyons en lui la

(1) *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K. IV.* (1894), p. 271.

(2) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 65 s.

(3) *Die Religion....*, p. 404.

(4) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 51.

(5) *Der Verkehr...*, p. 30.

Digitized by Google

manifestation et la preuve de sa volonté rédemptrice à notre égard (1). Christ est pour nous cette révélation par sa parfaite et constante union avec Dieu, attestée par sa conscience et par sa vocation qui a, nous l'avons vu, pour objet le Royaume de Dieu, c'est à dire précisément ce que notre conscience nous atteste comme l'objet de la volonté divine (2).

La puissance illimitée du bien qui nous apparaît dans la vie personnelle de Jésus nous donne la certitude de Dieu (3). Jésus devient ainsi la base inébranlable de notre foi parce que, quand nous le contemplons, l'idée que le bien est la puissance qui domine la réalité, s'achève dans la confiance que cette puissance est avec Jésus et qu'en lui elle se tourne vers nous avec bienveillance (4).

Jésus est la base de notre foi en un Dieu qui veut nous arracher à la misère et au péché (5). En contemplant sa personne nous acquérons la certitude que le monde n'a pas pu triompher de lui et de son œuvre (6).

Par sa vie personnelle que nous contemplons et qui nous saisit, Jésus crée en nous une certitude de Dieu qui est élevée au-dessus de tous les doutes (7). Sa puissance et sa sainteté, comparées à notre faiblesse, créent en nous la certitude et la confiance qu'une puissance supérieure le fera triompher. L'impression que produit sur nous la puissance du bien dans sa personne, le jugement que nous portons alors sur nous-mêmes, nous apparaissent comme une action de la puissance de Dieu (8). L'idée d'une force qui domine l'univers devient pour nous quelque chose de merveilleux, parce que nous devons

(1) *Die Religion...*, pp. 382 s.

(2) *Die Religion...*, p. 393.

(3) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 50.

(4) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 66.

(5) *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. II.* (1892), p. 233. Cf. *Ergebnisse des Streites um das Apostolikum, Z. f. Th. u. K. IV.* (1894), p. 279.

(6) *Grund und Inhalt des Glaubens, Bew. d. Gl.*, 1890, p. 85. Cf. *Der evangelische Glaube...*, p. 21.

(7) *Der Verkehr...*, p. 79.

(8) *Der Verkehr...*, p. 80.

Digitized by Google

rendre à Jésus ce témoignage qu'il doit avoir raison même contre le monde entier (1).

Ce n'est pas seulement le Dieu de Jésus-Christ que nous connaissons ainsi, c'est notre Dieu, car cet homme en qui la réalité de Dieu devient sensible et certaine, témoigne aux hommes qui ont le sentiment d'être éloignés de Dieu une bienveillance infinie (2).

La révélation de Dieu établit entre le Christ et nous une relation personnelle que nous ne pouvons créer par nous-mêmes (3). Cette relation implique notre entière subordination à Dieu, car vouloir être en relation avec lui sans se subordonner à lui, c'est s'éloigner de lui. Nous ne parvenons à Dieu que lorsque nous dépendons de lui jusqu'au fond même de notre être. La relation avec lui n'est possible que par l'expérience de la dépendance (4).

Jésus n'est pas seulement le Révélateur, il est encore le Sauveur. Il ne nous donne pas seulement la certitude de l'existence de Dieu, mais encore l'assurance de sa bienveillance à notre égard. Cette expérience est celle du pardon des péchés. Pour déterminer ce qu'est exactement le péché, il faut nous rendre un compte aussi exact que possible des rapports de la foi et du sentiment moral, et pour cela, préciser ce que nous avons indiqué plus haut.

Il est d'abord nécessaire d'écarter la théorie de Kant et de Fichte suivant laquelle la religion achève l'obéissance morale en apportant un certain nombre de vérités qui sont les postulats de la conscience. Cette théorie montre bien que le sentiment religieux est impossible sans le sentiment moral, mais n'attribue pas à la religion un rôle suffisant (5). Le sentiment religieux ne prolonge pas, si on peut s'exprimer ainsi, le sentiment moral, mais il lui est étroitement uni. C'est ce que les réformateurs ont déjà affirmé avec une grande énergie en sou-

(1) *Der Verkehr...*, p. 80.
(2) *Der Verkehr...*, p. 81.
(3) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 8. *Der Verkehr...*, p. 47.
(4) *Der Verkehr...*, pp. 101 s.
(5) *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), pp. 242 s.

Digitized by Google

tenant qu'une relation véritable avec Dieu n'est possible que par la volonté morale (1). La révélation de Dieu est inséparable de la loi morale qui est, si nous la comprenons dans toute sa profondeur, une prédication de l'amour de Dieu qui pardonne. On ne peut connaître Dieu en Christ sans être poussé par là à une activité morale (2).

Le sentiment moral dans son rapport avec la foi, prend d'abord la forme du repentir. Il est produit en nous par la personne du Christ, en présence de laquelle nous faisons certaines expériences qui font pour nous de sa réalité une rédemption (3).

Herrmann veut sur ce point revenir aux idées primitives de Luther ; il distingue chez lui, d'une part ses idées réformatrices et évangéliques, et de l'autre la pratique ecclésiastique plus ou moins catholicisante, à laquelle il fut bientôt ramené par le souci pratique de l'administration des églises. La pénitence est, selon Herrmann, une transformation intérieure dans laquelle les formes antérieures de notre vie sont brisées et remplacées par des formes nouvelles. Le point de départ de la doctrine de Luther a été la rupture avec l'idée catholique que vouloir le bien est un mérite. A cette idée Luther oppose que la pénitence n'est pas produite en l'homme par le besoin du salut, mais par la puissance du bien qui le saisit en Christ. C'était là rompre avec la pratique ecclésiastique qui fait de la crainte de la loi le motif de la pénitence et la préparation de la confession. La pénitence que développe en nous l'impression produite par la puissance du bien lorsque nous sommes mis en relation avec des personnes moralement pures et fortes, est un commencement de vie, tandis que celle que produit la connaissance de la loi est une menace de mort. La pénitence qu'engendre la reconnaissance de la vérité de la loi et de ses menaces, se comprend dans une âme qui est encore sous la puissance du péché. L'homme est alors en conflit avec des

(1) *Der Verkehr...*, p. 169. Cf. pp. 170 s.
(2) *Die Religion...*, p. 428.
(3) *Die sittlichen Gedanken Jesu..., Deutsche Monatschrift.* Nov. 1904, p. 176.

Digitized by Google

idées qu'il est obligé cependant de reconnaître pour vraies. Il en est autrement quand le bien s'impose à lui comme élément constitutif d'une vie humaine. Si le pécheur ne s'endurcit pas alors, mais se laisse saisir par la puissance du bien, il n'entre pas en conflit avec lui, mais s'incline devant lui, et c'est là l'origine d'une vie nouvelle. Ce n'est pas seulement une idée abstraite, c'est la réalité concrète et personnelle de la puissance du bien qui agit dans cette expérience. Il y a là le germe de toute la foi chrétienne.

La pénitence ainsi conçue n'est pas seulement la volonté d'être sauvé, elle est la volonté de devenir meilleur, elle n'est pas l'œuvre du pécheur, mais l'œuvre du Saint-Esprit dans le cœur (1). La foi n'a pas son origine dans l'expérience de la loi; il n'y a pas de véritable pénitence en dehors de la foi (2). L'expérience de la misère morale n'atteint le degré d'acuité voulu par Dieu que si la foi qui a saisi le bien comme la puissance de la vie fait éclater le péché aux yeux de l'homme (3).

Un repentir qui ne naît pas de l'attachement personnel au bien ne convertit pas, mais endurcit. Il manifeste seulement l'attachement au péché et le regret de ses conséquences funestes. La pénitence n'a pour motif l'attachement interne pour le bien et ne conduit à la conversion que si elle naît de la foi dans laquelle seule l'homme triomphe de son hostilité naturelle contre la sainteté. Il est indifférent que l'on place le véritable repentir au commencement de la vie chrétienne ou au cours de son développement; en tout cas, il naît de la foi et brise les formes antérieures de la vie (4).

C'est lorsque sous l'impression de la puissance du bien la foi s'allume en nous que naît le repentir. Nous soupçonnons alors ce que nous devrions être, et nous éprouvons ce que nous sommes. Lorsque Dieu se manifeste ainsi à nous, nous avons

(1) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 49.
(2) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 66 s.
(3) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 69.
(4) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 79.

Digitized by Google

la conviction que sans le Christ nous ne pouvons subsister devant lui (1).

Un véritable repentir a nécessairement sa place dans le développement de la foi qui cherche et qui trouve Dieu. Lorsqu'il s'est produit, nous sommes en état, non seulement d'accepter une doctrine de la réconciliation, mais de recevoir Christ lui-même comme celui qui nous réconcilie, car en lui nous reconnaissons la puissance personnelle et parfaite du bien qui nous attache fortement à elle et qui nous juge, et en même temps l'amour pour les pécheurs, amour dont le péché ne parvient pas à triompher (2).

Le pardon des péchés ne peut être déduit de formules abstraites. Il faut que nous le constations comme un fait de notre propre expérience (3). Il résulte de notre rencontre avec la personne historique du Christ. Il est donc en connexion étroite avec le sentiment du péché. Notre rencontre avec le Christ a pour conséquences à la fois la pénitence et la rédemption. Le pécheur arrive par la même voie à la pénitence de la foi dans laquelle il s'abandonne et se déteste lui-même, et à la connaissance rédemptrice que Dieu ne veut pas l'abandonner, mais qu'il lui donne l'assurance de son pardon (4). Nous ne pouvons recevoir le pardon de nos péchés si Dieu ne nous fait pas sentir le poids de nos fautes, et s'il ne nous fait pas éprouver en même temps que lui-même nous cherche (5).

La relation entre la pénitence et la rédemption est si étroite qu'il n'est pas légitime d'isoler la justification dans la vie de la foi. Pour le christianisme évangélique, l'expérience de la misère morale de l'homme et celle du pardon qui la fait disparaître ne sont pas des processus isolés, ainsi que dans la doctrine catholique de la pénitence, ce sont deux moments de la vie de la foi qui se répètent tant que l'homme a à lutter contre le péché, c'est à dire tant que dure son développement moral.

(1) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 80.
(2) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 81.
(3) *Der Verkehr...*, p. 115.
(4) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 81.
(5) *Der Verkehr...*, p. 115.

Digitized by Google

La foi n'expérimente le pardon divin que lorsqu'elle le voit jaillir du fait qui la fonde elle-même (1).

Le pardon des péchés est l'expérience religieuse fondamentale, en rapport étroit avec la base même de la foi. Il est la condition nécessaire de toutes les autres expériences de la grâce de Dieu que le chrétien peut faire (2). Avec Ritschl, Herrmann déclare qu'il a pour objet, non l'individu isolé, mais la communauté (3). Ce n'est pas là retourner au catholicisme, car Ritschl et Herrmann disent que l'objet de la rémission des péchés est la communauté, et non comme le catholicisme, qu'il dépend de l'Eglise que tel ou tel individu en jouisse (4).

Herrmann maintient énergiquement la doctrine évangélique de la justification par la foi. Il affirme que c'est la foi qui sauve, c'est à dire que c'est par elle que l'homme naît à une vie nouvelle et qu'il trouve Dieu et en lui la vie éternelle (5).

Le pardon des péchés nous assure une nouvelle relation avec Dieu, qui est la foi elle-même. Celle-ci est par là directement la Rédemption, c'est à dire un acte de Dieu qui, par sa révélation, amène le pécheur à désespérer de soi-même et à se confier en lui. Une telle foi fait véritablement de nous des êtres nouveaux, elle transforme en êtres sauvés des hommes perdus dans le monde. L'impulsion inhérente à la foi s'achève dans une volonté qui triomphe de l'ancienne impuissance à l'égard du monde et de la loi (6). Herrmann considère la doctrine de Luther sur ce point comme insuffisante, parce qu'elle ne met pas assez en lumière l'idée que notre reconnaissance pour Dieu ne serait que de l'ingratitude si elle exprimait autre chose que notre besoin de communion avec lui (7).

Nous sommes sauvés par la foi, c'est à dire lorsque nous entrons en relation directe avec la personne du Christ. Il faut pour cela que nous trouvions cette personne dans la réalité qui

(1) *Die Busse des evangelischen Christen*, *Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 69 s.
(2) *Der Verkehr...*, p. 204.
(3) *Der Verkehr...*, p. 206.
(4) *Der Verkehr...*, pp. 206 ss.
(5) *Der evangelische Glaube...*, p. 17.
(6) *Der Verkehr...*, p. 257.
(7) *Der Verkehr...*, p. 258.

Digitized by Google

s'impose à nous, lorsque nous nous recueillons intérieurement. Christ ne nous sauve que si sa personne agit sur nous comme un fait d'une puissance incomparable (1). Lorsqu'il est devenu pour nous un tel fait, il est le Rédempteur qui nous conduit au Père (2).

Si nous demandons quel est le mécanisme du pardon des péchés, Herrmann répond que lorsque la vie personnelle de Jésus se manifeste à nous, cette puissance victorieuse de la volonté bonne ne nous rend pas seulement certains que Dieu existe, mais l'attitude de Jésus à l'égard de l'humanité coupable nous réconcilie avec lui (3). La confiance que Jésus a en lui-même et en son œuvre, l'affirmation qu'en regardant à lui les hommes de tous les temps peuvent être déchargés de leurs péchés, rendent possible pour nous la rémission des péchés. « A la veille d'une mort épouvantable, dit Herrmann, au milieu de l'effondrement apparent de son œuvre, sa scrupuleuse délicatesse morale ne l'a pas empêché de prononcer des paroles qui portent à travers l'histoire sa confiance en sa force et en son œuvre. Il dit qu'en regardant à lui tous les hommes pourront être affranchis de leur trouble intérieur et du poids du péché. C'est ainsi qu'il procure maintenant et dans tous les temps le pardon des péchés à ceux qui le contemplent, qui considèrent son sérieux et sa bonté, et qui ainsi ont été vaincus par sa confiance en lui-même (4). »

La bienveillance témoignée aux pécheurs par Jésus, dans la personne de qui la réalité de Dieu devient certaine et visible, nous assure que Dieu est bienveillant à notre égard et veut entrer en relations avec nous (5). L'homme a le sentiment de son péché et de son impuissance à réaliser la loi morale dont il reconnaît cependant la valeur. Il échappe à ce dualisme intérieur lorsqu'il comprend ce fait que Jésus appartient à notre

(1) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, Ch. W. 1898, c. 3.

(2) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 4. Cf. *Der geschichtliche Christus...*, *Z. f. Th. u. K. II.* (1892), pp. 272 s.

(3) *Die Busse des evangelischen Christen...*, *Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 50.

(4) *Der evangelische Glaube...*, p. 21.

(5) *Der Verkehr...*, p. 81.

Digitized by Google

monde. S'il nous a obligés à avoir en lui cette confiance que son œuvre est l'œuvre de Dieu, nous pouvons puiser dans son immuable bienveillance pour les hommes la conviction que le bien est dans notre vie une puissance et une réalité. Ainsi, par l'apparition de Jésus, Dieu entre en relation avec nous et nous affranchit (1) ; le croyant acquiert la certitude que Dieu ne le juge pas seulement, mais qu'il le sauve (2).

Herrmann a conscience de rester fidèle à ce qu'il y a de vrai dans la doctrine traditionnelle de la rédemption par l'expiation et par la mort substitutive du Christ. Cette doctrine a seulement le tort de partir de l'expiation comme d'une donnée accessible à l'homme en dehors de la foi, au lieu d'y aboutir comme à une idée que seule l'expérience de la foi et de la Rédemption permet de concevoir (3). Il n'y a que cette expérience qui puisse mettre l'homme en état d'éprouver que Christ a vraiment souffert pour expier ses péchés (4). « Il ne faut pas, dit Herrmann, abandonner l'idée que la rédemption nous est acquise par la souffrance expiatoire subie à notre place par Jésus (*durch das stellvertretende Strafleiden Jesu*). Si le croyant a éprouvé le pardon divin des péchés, la foi aperçoit (*ahnt*) que Dieu ne pouvait de nouveau entrer en relation avec les pécheurs que par le fait de la personnalité morale de Jésus qui s'achève dans la souffrance. Il y a plus : involontairement le croyant se dit en regardant à l'œuvre de Jésus : Ce que j'aurais dû souffrir, c'est lui qui l'a souffert (5) » ; aussi Herrmann n'est-il pas surpris de la place que l'idée de l'expiation occupe dans le Nouveau Testament, mais plutôt étonné de ne pas l'y trouver plus souvent (6).

L'idée de la nouvelle naissance exprime le changement que produit en l'homme sa relation avec Dieu. La foi est, en effet,

(1) *Der Verkehr...*, pp. 82 s.
(2) *Der evangelische Glaube...*, p. 21.
(3) *Der Verkehr...*, p. 112.
(4) *Die Busse des evangelischen Christen, Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 81.
(5) *Der Verkehr...*, p. 111.
(6) *Der Verkehr...*, p. 111.

Digitized by Google

le commencement d'une vie nouvelle. Cependant la nouvelle naissance n'est pas un acte qui s'accomplit à un moment précis et dans des conditions définies ; elle n'est pas non plus, comme le pense l'orthodoxie, la conséquence immédiate du baptême (1).

Le pardon des péchés ne donne pas à l'homme d'une manière constante et ininterrompue le sentiment qu'il est enfant de Dieu. Le repentir garde une place dans tout le cours de la vie du chrétien, mais il ne doit pas conduire à une sentimentalité vague (2).

Après avoir analysé ce qui constitue essentiellement la vie de la foi, il nous faut maintenant passer en revue certains éléments sans lesquels elle reste toujours incomplète et imparfaite.

Parmi ces éléments, la première place revient à la prière. La foi étant une relation avec Dieu, est une direction constante de la volonté vers lui, et par là une prière. A certains moments apparaît cependant dans la vie du croyant une prière plus précise, dans laquelle l'homme implore directement le secours de Dieu (3). Cette prière n'est pas seulement un cri qu'arrache la nécessité ; celui qui ne connaît pas Dieu ne peut pas prier. Nous ne pouvons prier que lorsque Dieu nous est présent, c'est à dire lorsque nous l'avons trouvé dans notre vie (4). La prière a pour principal objet les biens spirituels, mais il n'en faut pas exclure la demande des biens naturels. Toutefois, la véritable prière chrétienne s'accompagne d'une disposition au renoncement. On prétend parfois que c'est élever la prière que d'en écarter la demande des biens naturels. Selon Herrmann, c'est la vider. Il faut que ce qui est pour l'âme un fardeau qui la menace dans sa paix intérieure, puisse être par la prière porté devant Dieu avec l'assurance que l'amour du Père comprend aussi notre attachement angoissé aux choses natu-

(1) *Der Verkehr...*, pp. 287 ss.
(2) *Der Verkehr...*, pp. 209 ss.
(3) *Der Verkehr...*, pp. 277 ss.
(4) Article *Gebet*, *R. E. VII*, pp. 386 ss.

Digitized by Google

relles (1). En n'étendant pas notre prière à ces biens, nous nous nuisons doublement à nous-mêmes ; d'abord notre prière n'a plus ni réalité ni vie, elle n'est plus que la prière possible d'un être différent de nous. En second lieu, une telle prière ne nous met pas en présence du Dieu qui veut que nous le cherchions comme notre aide et comme notre Sauveur, mais d'un Dieu qui assure l'idéal de l'homme sans compatir à ses besoins. Si au contraire nous apportons à Dieu tout ce qui nous angoisse, nous sommes soulagés par la confiance qu'il provoque en nous (2). Il faut toutefois se garder de tout excès, car ce serait un abus honteux que de faire de futilités sans intérêt pour notre vie intérieure, les objets de nos prières (3).

La vie de la foi implique nécessairement l'amour de Dieu, mais cet amour ne doit pas être transformé en une sentimentalité artificielle et vague, il est essentiellement la joie que le chrétien éprouve à la vie personnelle de Dieu (4).

La crainte de Dieu qu'il faut rapprocher de l'amour pour lui n'est pas une épouvante que le chrétien ressent devant la puissance mystérieuse qui le domine ; elle est la reconnaissance joyeuse de la toute puissance de Dieu, quelque chose d'analogue au respect qu'un enfant éprouve pour son père. La crainte de Dieu qui est une relation véritable avec lui, ne naît que là où est éprouvée la puissance libératrice de l'Evangile ; elle s'achève quand nous avons trouvé en Christ le Dieu qui attire à lui l'homme endurci dans le sentiment de sa faute, mais le tremblement intérieur devant la sainte puissance du bien ne disparaît jamais de la relation de l'homme avec Dieu (5). L'humilité chrétienne est, avant tout, soumission à la majesté de Dieu qui nous rend certains de sa grâce. C'est par un don joyeux de nous-mêmes que nous nous soumettons entièrement (6).

(1) *Der Verkehr...*, p. 283.
(2) *Der Verkehr...*, pp. 283 s.
(3) *Der Verkehr...*, p. 284.
(4) *Der Verkehr...*, pp. 226 s.
(5) *Der Verkehr...*, p. 225.
(6) *Der Verkehr...*, p. 222. Cf. Article *Demut, R. E. IV*, pp. 571 ss.

Digitized by Google

La foi ne peut exister sans la méditation, mais une méditation qui ne partirait pas du fait de la bienveillance de Dieu à notre égard n'aurait rien de chrétien et ne serait qu'une manière de renier Dieu (1).

Il y a aussi place dans la foi pour un certain ascétisme, car la relation du chrétien avec Dieu modifie son jugement sur le monde sans d'ailleurs lui dénier toute valeur. « Le véritable ascétisme (*Weltflucht*), dit Herrmann, consiste en ce que le chrétien vivant dans le monde et jouissant de ses biens n'y attache pas son cœur, mais les utilise pour progresser vers un bien éternel (2). » Luther le reconnaît à ce que le chrétien aspire à un bien qu'il ne peut trouver dans le monde et, malgré cela, cherche et trouve Dieu dans tous les faits de sa vie ordinaire (3).

C'est être en relation avec Dieu que recevoir de lui une force pour dominer le monde et l'utiliser avec joie et reconnaissance. En contact avec le Dieu vivant, nous faisons dans ce qu'il fait de nous vis-à-vis du monde, l'expérience de sa puissance créatrice (4). C'est ce que Luther appelle la liberté chrétienne qui est en rapport avec l'activité sacerdotale du croyant (5).

Ce n'est que lorsqu'on se place sur le terrain de la foi qu'il est possible d'arriver à ce que Herrmann appelle les « idées de la foi » (*Glaubensgedanken*) qui sont absolument illusoires si elles reposent sur une autre base (6). Lorsque la puissance de la révélation divine dans l'histoire a éveillé la foi, la pensée s'élève au-dessus du domaine de l'expérience et est amenée à considérer comme réelles des choses qu'on ne peut même pas rendre intelligibles à celui qui est étranger à la foi. On ne peut incorporer les idées de la foi dans notre connaissance du monde, et leur donner par là un fondement métaphy-

(1) *Der Verkehr...*, pp. 175 ss. Cf. Article *Andacht, R. E. I*, pp. 497 ss.
(2) *Der Verkehr...*, p. 216.
(3) *Der Verkehr...*, p. 217.
(4) *Ver Derkehr...*, p. 219.
(5) *Der Verkehr...*, p. 220.
(6) *Die Erlœsung durch Jesus Christus...*, *Ch. W.* 1898, c. 4.

Digitized by Google

sique (1) ; aucune théorie de la connaissance n'est valable ici, car il s'agit d'idées qui sont sans rapport avec les résultats de la science et dont la valeur réside, non dans la connaissance, mais dans la foi (2).

Une des plus importantes parmi les idées de la foi est celle de la divinité du Christ. Nous avons vu plus haut comment Herrmann critique et écarte le dogme traditionnel. Son principal défaut est de poser la divinité du Christ comme une vérité qu'il faut admettre pour être chrétien. tandis qu'en réalité il faut être chrétien, c'est à dire avoir fait les expériences de la foi, pour être capable de confesser cette divinité (3).

Christ est pour les chrétiens plus qu'un moyen qui conduit à Dieu et qui, lorsque le but est atteint, n'a plus aucune importance. Le croyant prétend ne trouver en Dieu rien d'autre que Christ (4). La confession que Jésus est le Christ est la véritable confession chrétienne, parce qu'elle exprime que l'homme Jésus seul nous conduit à une relation véritable avec Dieu (5). C'est de l'homme Jésus qu'il faut partir pour aboutir à la divinité du Christ. Lorsque nous avons fait l'expérience de ce qu'est pour nous cet homme, nous pouvons donner à la confession de sa divinité un contenu positif. La vraie foi à cette divinité naît lorsque l'apparition historique de Jésus nous donne l'assurance qu'en lui c'est à Dieu lui-même que nous avons affaire. L'homme qui, en présence du Christ, fait cette expérience n'est plus tenté d'établir la réalité de l'incarnation de Dieu en lui par des réflexions sur sa possibilité, car il fait toujours à nouveau l'expérience que c'est par une tout autre voie qu'il est conduit à la conviction de la réalité de cette incarnation. Il comprend qu'en créant en lui cette idée de la foi Dieu le place devant un miracle qu'il doit respecter, mais non

(1) *Der Verkehr...*, p. 296.
(2) *Der Verkehr...*, p. 297.
(3) *Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum*, p. 13.
(4) *Der Verkehr...*, p. 26.
(5) *Der Verkehr...*, pp. 49 s.

Digitized by Google

comprendre (1). La doctrine abstraite de la divinité du Christ ne sert à rien, aussi est-il absurde de dire aux hommes que s'ils veulent être sauvés par Jésus, ils doivent d'abord croire à sa divinité (2). Cette foi n'est pas la condition de l'expérience religieuse, elle en est la conclusion. Elle est, non une idée métaphysique, mais un fait d'expérience. C'est la constatation que nous avons affaire à Dieu lui-même lorsque nous sommes saisis par la personne historique de Jésus. Nous ne déduisons pas cette idée de notre expérience, mais cette expérience elle-même est telle que nous lui donnons le nom qui convient en confessant la divinité du Christ. Nous saisissons la volonté de Dieu à notre égard dans l'action de Jésus sur nous, c'est à dire nous percevons Dieu lui-même esprit personnel agissant sur nous. Le véritable sens de la divinité de Jésus-Christ n'est saisi que si on laisse se réaliser en soi l'œuvre que Dieu opère par lui dans l'âme humaine (3).

Il est intéressant de constater que l'attitude de Luther à l'égard du dogme christologique n'est pas faite seulement d'une grande fidélité à la tradition doctrinale, mais encore d'un attachement personnel et vivant à la personne de Jésus. Au détriment de la doctrine des deux natures, et presqu'en contradiction avec elle, Luther insiste beaucoup sur l'unité de la personne du Christ. Ce qui pour lui est essentiel, c'est en dernière analyse la certitude d'avoir un Dieu miséricordieux ; Luther cherche et trouve dans la personne de Jésus le fait que Dieu se tourne vers lui avec amour et avec puissance, et que ce Dieu est celui-là même dont il se sent éloigné par son péché et dont la puissance lui est obscurcie par le sentiment de sa misère (4).

Lipsius (5) objecte qu'en adoptant ces idées, il vaudrait peut-être mieux laisser de côté le terme de « divinité de Jésus-

(1) *Th. Litzg.* 1887, c. 521 s.
(2) *Der Verkehr...*, p. 105.
(3) *Der Verkehr...*, p. 118.
(4) *Der Verkehr...*, p. 122 cf. pp. 126 s.
(5) Lipsius, *Philosophie und Religion. Neue Beitræge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik.* Brunswick, 1885, pp. 308 s. (*Jahrb f. pr. Th.* 1885, pp. 660 ss.)

Digitized by Google

Christ ». La question n'a pas grande importance. L'essentiel n'est pas de poser telle ou telle formule, mais de trouver Dieu en Christ. On peut cependant garder le terme de « divinité du Christ » qui a l'avantage de maintenir notre solidarité avec la tradition de l'Eglise évangélique. Il vaut mieux d'autre part écarter le terme de « révélation de Dieu en Christ », qui suggère l'idée que l'essentiel dans l'œuvre de Jésus est la communication de certaines doctrines sur Dieu (1).

(1) *Der Verkehr...*, pp. 142 ss.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LE SYSTÈME DE LA MORALE (1)

La foi pousse l'homme à une activité morale qui lui apparaît comme un service de Dieu en dehors duquel il ne peut se tourner vers lui avec vérité ; c'est ce que Luther exprimait en disant que les bonnes œuvres sont le fruit de la foi (2). La foi conduit à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain qui est en relation étroite avec lui. Il n'y a pas là une contradiction qui doive être expliquée par l'idée qu'il y a dans la vie du chrétien une alternance entre les moments où domine l'amour de Dieu et ceux où domine l'amour du prochain (3), car, si cette idée était fondée, on devrait aboutir à l'ascétisme catholique. Il faut au contraire maintenir qu'il y a entre la vie en rapport avec Dieu et la vie en rapport avec le prochain une étroite solidarité. « Il faut, dit Herrmann, rompre complètement avec l'idée que l'activité morale pousse le chrétien à manifester autre chose qu'une impulsion inhérente à la foi. La véritable formule de la morale chrétienne est : la foi agissant par l'amour (4). »

C'est donc le développement de l'idée paulinienne de la πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (5) qui doit fournir la base de l'éthique. Tel est, du moins, le programme que Herrmann trace pour cette discipline dans le *Verkehr* (6) ; cependant, lorsqu'il s'est proposé de donner un exposé systématique de la morale, il a élargi ce plan. Si la foi donne une impulsion, elle ne crée pas

(1) Dans cet exposé nous suivons le plan de l'*Ethik* de Herrmann, en nous bornant à y renvoyer paragraphe par paragraphe.

(2) *Der Verkehr...*, pp. 255 ss.

(3) C'est l'explication que donne THIEME, *Die sittliche Triebkraft des Glaubens, eine Untersuchung zu Luthers Theologie*. Leipzig, 1895. Cf. *Der Verkehr...*, pp. 258 ss.

(4) *Der Verkehr...*, p. 266.

(5) Gal. 5, 6.

(6) *Der Verkehr...*, pp. 265 ss.

Digitized by Google

les formes de la vie morale, celles-ci sont données *a priori* dans la constitution même de l'homme et dans ce qui le différencie des êtres de nature ; aussi un système de morale doit-il étudier ces formes avant de montrer comment la foi donne à l'homme la possibilité de les réaliser. C'est pour cela que Herrmann a réuni dans son *Ethik* ce qu'on a coutume de distinguer par les termes d'éthique philosophique et d'éthique théologique.

Le problème fondamental de l'éthique, telle que Herrmann la conçoit, à savoir : comment la foi chrétienne se traduit-elle dans la vie morale ? ne peut se poser que sur le terrain de la foi évangélique. D'après le système catholique, ce sont des facteurs extérieurs (l'Eglise, les sacrements) qui sont la cause de la rédemption. La transformation qu'implique la foi est tout extérieure et mécanique, elle n'affecte pas la personne même du sujet. La réforme a au contraire affirmé que la foi renouvelle cette personne elle-même (1). Elle a ainsi posé la base d'une véritable éthique chrétienne qui doit prendre conscience de la vie nouvelle qu'est le christianisme. Schleiermacher est le premier théologien qui ait reconnu cette tâche, mais la manière dont il pose le problème — quelles sont les conséquences de la foi chrétienne pour la vie morale ? — a quelque chose d'insuffisant, car les motifs qui donnent naissance à la foi ont eux aussi des conséquences pratiques. Le rapport entre la foi et la vie chrétienne est plus étroit et plus complexe que ne le pensait Schleiermacher (2).

La méthode généralement suivie par les moralistes philosophes consiste à établir la vérité des idées morales par leur rapport avec d'autres idées possédées par l'esprit ou par l'exposé de leur genèse psychologique. Herrmann montre que ces méthodes ne peuvent expliquer ce qui est l'essentiel dans les idées morales, à savoir que l'homme se sent lié par elles. La vraie méthode de l'éthique doit être de montrer quelle place ces

(1) *Conf. d'Augsb.*, 20, 36. *Apologie*, 3, 15.
(2) *Ethik*, § 1, pp. 1 ss.

Digitized by Google

idées occupent dans la vie de l'homme qui cherche à se mettre au clair sur elles. Il ne sert à rien de mettre les idées morales en rapport avec d'autres idées, il faut les comprendre dans leur réalité historique actuelle (1), et pour cela porter notre attention sur le contenu de nos propres expériences. Les idées morales font partie de la réalité de l'histoire qui doit être vécue et non de celle de la nature qui peut être expliquée et démontrée (2).

La moralité élève l'homme au-dessus de son état naturel, elle est une forme particulière de la vie humaine, et, par là, une affirmation de soi de l'être vivant. Son objet n'est pas comme celui de la culture, de développer les forces naturelles, mais d'indiquer l'usage qui doit en être fait. Dans l'affirmation de soi, il y a un acte de volonté qui introduit dans la vie morale les sentiments de plaisir et de douleur, l'objet de cette volonté n'est pas actuellement réel, il doit être réalisé par nous, c'est une fin. En la voulant, nous écartons une foule d'autres volontés possibles que nos sentiments nous suggèrent ; cette limitation consciente du vouloir est ce que Herrmann appelle la domination de soi (*Selbstbeherrschung*), qui correspond à peu près à ce que les Grecs désignaient par le terme de σωφροσύνη.

En voulant exclusivement une fin déterminée, le sujet augmente l'intensité de sa vie. Cela implique que la volonté ne se modifie pas continuellement, mais qu'elle est unifiée non seulement à un moment donné, mais dans toute la série des moments de sa vie. Cette forme particulière de la volonté est ce que Herrmann appelle, d'un terme qui n'a pas en français d'équivalent exact, *die Gesinnung*. C'est une volonté dont la direction constante n'est pas modifiée par les circonstances. L'homme doit se former une telle volonté ; c'est ce qu'exprime Kant en disant (3) : « Il n'y a rien, ni dans le monde, ni hors

(1) Par histoire, Herrmann n'entend pas le passé, mais le domaine de la vie personnelle, qui s'oppose à la nature, où les choses seules sont actives.

(2) *Ethik*, § 2, pp. 8 ss.

(3) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Edit. Rosenkranz, t. VIII, p. 11.

Digitized by Google

du monde, qui puisse être, sans restriction, tenu pour bon, sinon la bonne volonté (1). »

Avant de chercher comment peut être formée une volonté bonne, Herrmann montre que la volonté morale ne peut être déduite de l'instinct naturel. La première tentative de cet ordre remonte au ve siècle avant J.-C., c'est celle des Sophistes qui réagirent contre la soumission aveugle à la coutume, et s'efforcèrent de concevoir la moralité comme une obéissance à la nature dans laquelle on cherche le souverain bien de l'homme. Cette doctrine de l'eudémonisme, qui a revêtu successivement bien des formes diverses, compte encore de nos jours de nombreux partisans. Herrmann montre que ni sous sa forme individuelle, ni sous sa forme sociale, elle ne résout le problème moral. L'eudémonisme social, en particulier, qui seul est encore défendu, fait appel à un principe supérieur à la nature, car on ne saurait au nom de la nature demander à l'homme de renoncer à son bien personnel (2).

L'eudémonisme écarté, y a-t-il une certaine direction de la volonté qui s'oppose à toutes les autres et les domine parce qu'elle a une valeur particulière ? La question n'est pas théorique, mais pratique. Il ne s'agit pas d'examiner la possibilité de la moralité, mais de voir si nous ne la trouvons pas dans notre propre expérience ; en d'autres termes, si certains de nos actes de volonté ne sont pas quelque chose d'autre que l'affirmation instinctive de nous-mêmes. Si la moralité est le couronnement de la volonté, elle est quelque chose de plus que la volonté et ne peut être déduite de la forme primitive, encore amorale, du vouloir (*aus der vorsittlichen Natur des Wollens*) (3). Il est tout aussi difficile d'expliquer les origines de la moralité, qu'il l'est de tenter une explication de la vie physique ; ce qui est vivant se constate et ne s'explique pas. La vie

(1) *Ethik*, §§ 3-6, pp. 12 ss.
(2) *Ethik*, §§ 7-9, pp. 19 ss.
(3) *Ethik*, p. 30.

Digitized by Google

ne peut être expliquée que par la vie (1). La moralité ne naît qu'au contact d'un homme déjà moralement vivant ; son commencement est toujours dans l'autorité d'une personne. Le phénomène de la confiance est donc l'origine de toute moralité (2). Celui qui l'éprouve se sent lié par la personne et la volonté de celui pour qui il l'éprouve. Elle n'est pas une abdication de nous-mêmes, mais fait naître en nous l'indépendance de la volonté que nous constatons en celui qui nous l'inspire. Nous nous soumettons aux idées morales auxquelles nous voyons d'autres se soumettre, parce que nous reconnaissons leur vérité : ainsi se concilient dans le phénomène moral les deux sentiments en apparence contradictoires de la dépendance et de l'indépendance.

Un homme nous inspire de la confiance quand nous constatons qu'il y a en lui quelque chose d'immuable, quand sa personne nous apparaît comme une fin qui a sa valeur propre en elle-même et non comme un simple moyen. Lorsque nous avons constaté le caractère de finalité d'une personne, nous nous sentons obligés d'acquérir une volonté ferme et immuable, c'est à dire de devenir nous-mêmes des personnes morales (3).

Un être ne nous paraît digne de confiance que si sa volonté est dirigée d'une manière immuable vers une fin générale. Une telle volonté contredit une foule de tendances, d'aspirations et d'instincts naturels, en sorte qu'elle revêt toujours la forme de l'obéissance à une loi. L'observation de la vie morale nous conduit ainsi à l'idée de la loi, qui est la notion fondamentale de toute éthique (4). La loi qui seule donne à la volonté une forme rationnelle et par là morale, est générale et inconditionnée ; elle s'exprime dans la formule kantienne de l'impératif catégorique : « Agis de telle manière que la maxime de ton

(1) Déjà en 1884, Herrmann écrit : « La moralité doit être traitée scientifiquement, non comme un fait qui a besoin d'explication, mais comme une tâche que nous accomplissons. » *Th. Litzg.*, 1884, col. 250.

(2) Cf. *Religion und Sittlichkeit*, pp. 8 s. (*Beitrœge...*, pp. 150 s.)

(3) *Ethik*, § 10, pp. 29 ss.

(4) Cf. *Die Religion*, pp. 149 ss.

Digitized by Google

action puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. » On reproche à cette définition d'être purement formelle; Herrmann estime que c'est là son principal mérite. La loi morale ne peut être que formelle parce qu'elle n'est pas un ensemble de prescriptions, mais une méthode d'action qui permet à chacun de découvrir la tâche morale qui lui incombe. C'est par là que le domaine de la morale se distingue de celui du droit (1). Une loi qui impose à l'homme une action, quelle qu'elle soit, n'est qu'un moyen pédagogique et n'a qu'une valeur transitoire. Une loi n'est morale que si nous pouvons nous dire : « Quand même personne, ni Dieu ni les hommes, ne nous imposerait ceci, nous nous l'imposerions à nous-mêmes. » C'est donc méconnaître le caractère essentiel de la loi que de vouloir apprendre d'autrui quel est son contenu (2).

La loi exige de nous un renoncement; elle donne par là à notre vie intérieure son indépendance en proposant à notre volonté une fin qui n'est pas déterminée par les circonstances dans lesquelles nous vivons, mais qui est toujours infiniment élevée au-dessus d'elles. En même temps, parce que cette fin ne peut être identifiée à aucune de celles que notre activité peut effectivement atteindre, la loi morale donne à notre vie personnelle une portée infinie. En lui obéissant, nous nous laissons déterminer par quelque chose d'inconditionné et d'éternel. La moralité n'est donc pas un produit de la nature, mais un renoncement à nous-mêmes et une domination de nos instincts naturels. Elle n'est pas un épanouissement spontané, mais le résultat d'un effort, d'une lutte, d'une rupture avec ce qui paraissait résulter des circonstances. Il n'y a moralité que là où il y a domination de la vie naturelle.

(1) *Rœmische und evangelische Sittlichkeit*, pp. 36 s. Pour Herrmann, la grande différence qu'il y a entre la moralité protestante et la moralité catholique est que celle-ci conçoit la loi morale comme un ensemble de prescriptions données de l'extérieur, à la manière de règlements de police, tandis que pour le protestant, la moralité est l'obéissance à la loi que le sujet découvre en lui-même. *Unser Gott*, dit Herrmann, *ist kein Polizist*. (*Rœmische und evangelische Sittlichkeit* (2e éd.), p. VII.)

(2) *Ethik*, § 11, pp. 35 ss.

Digitized by Google

La direction de la volonté morale ne saurait être déduite de l'instinct naturel de la conservation de soi. En obéissant à la loi, nous nous attribuons une indépendance que nous ne reconnaissons pas aux choses, nous établissons ainsi une opposition absolue entre la réalité démontrable des choses et la réalité susceptible d'être expérimentée de la conscience personnelle (1).

L'indépendance que l'homme s'attribue ainsi est contredite par le fait qu'il doit mourir. Il y a là une antinomie. Une vie doit finir qui n'est pas susceptible de se résoudre en relations avec autre chose. Avant même que l'homme meure, la mort rend incertaines pour lui les idées sans lesquelles il ne peut pas vivre. L'homme léger peut se dissimuler ce fait, mais non celui qui cherche à réaliser la vérité morale. Le problème qui se pose à nous est celui-ci : Comment concilier la prétention à une vie indépendante avec la nécessité de la mort, le fait de pouvoir vivre avec celui de devoir mourir? Il n'y a pas de solution théorique satisfaisante, mais l'homme peut acquérir une telle conscience de son existence que la mort même lui paraisse peu de chose. C'est la volonté morale qui résout le problème. Si elle a pour contenu une fin immuable, en sorte que nous voulions ce qui est éternellement valable, elle s'identifie à la fin dernière du monde et fait elle-même partie de cette fin, en sorte qu'elle a devant elle un avenir infini. En se soumettant à la loi morale et en voulant ainsi la fin dernière du monde qui n'est jamais complètement réalisée, mais toujours idéale, l'homme s'élève au-dessus de la nature et devient une personne morale et libre. On voit par là que la manière dont Herrmann aborde et résout le problème de la liberté diffère sensiblement de la manière dont ce problème est ordinairement traité ; de même que pour le problème des origines de la moralité, il écarte les discussions théoriques et se place sur le terrain de l'expérience morale ; au lieu d'examiner les arguments des déterministes et des indéterministes, il établit qu'en se soumettant à la loi et en voulant une fin éternelle, notre volonté n'est plus un simple produit des circonstances, mais

(1) *Ethik*, § 12, pp. 44 s.

Digitized by Google

qu'elle peut être conçue comme la cause d'elle-même (1).

Si l'homme est libre dans sa soumission à la loi, l'idée de la nature n'est pas l'expression adéquate de la réalité, car elle ne peut faire aucune place à un commencement absolu tel que la liberté. La pensée morale aboutit ainsi au dualisme. On essaye parfois de l'éviter soit en atténuant l'idée de la nature de manière à y faire une place pour un commencement absolu, ce qui est la négation de la nature, soit en essayant de ramener le phénomène moral à un phénomène naturel, ce qui est la négation de la vie morale. En réalité, le dualisme est inhérent à la pensée morale.

Mais si nous ne pouvons concevoir l'unité du réel, nous ne devons pas renoncer à cette idée. Nous pouvons en concevoir la possibilité par la subordination des objets de la connaissance (nature) à la fin dernière que l'homme pose dans sa volonté morale. L'homme ne comprend pas l'unité du monde, mais, dans l'acte moral, il l'expérimente comme la prophétie d'un avenir infini qui dépasse son intelligence. L'acte moral est un miracle qui nous arrache aux conséquences de notre pensée, c'est une création surnaturelle ; cependant, au point de vue de la nature, ce même acte est conditionné à l'infini. Les deux points de vue doivent être soigneusement distingués (2).

L'étude de la pensée morale nous conduit à une idée qui en est la négation, à celle du mal. Le bien moral étant la volonté qui a pour fin la vie personnelle libre et consciente de sa valeur, le mal sera la volonté de demeurer dans l'état naturel et la paresse à l'égard de la loi. Il est donc essentiellement négatif et n'existe que par la reconnaissance du bien. Une conception amorale du monde pourrait reconnaître que la volonté a des limites, mais non s'élever à l'idée d'une volonté mauvaise. L'idée du mal est donc un produit de la volonté morale (3).

(1) *Ethik*, § 13, pp. 49 ss.
(2) *Ethik*, § 14, pp. 64 ss.
(3) *Ethik*, § 15, pp. 70 ss.

Digitized by Google

Avant de naître à la vie morale, l'homme est être de nature, les exigences de la loi morale entrent chez lui en conflit avec les instincts par lesquels il dépend de la nature et s'affirme lui-même. Nous ne pouvons supprimer ce fait, et pourtant nous nous en sentons coupables. La dogmatique traditionnelle exprime cette grande vérité par l'idée du péché originel. Il est impossible d'accomplir la tâche morale, car l'homme en qui une nouvelle volonté doit être créée, est précisément l'homme ancien qui doit être dépassé. L'être même auquel la loi demande de déployer une grande somme de puissance est celui contre lequel cette puissance doit être dirigée (1).

La logique interne de la pensée morale conduit ainsi à une situation sans issue qui est encore aggravée lorsque la pensée morale s'achève dans l'acte. Celui-ci nous ouvre des horizons nouveaux et nous donne une idée nette de la nécessité morale. L'acte que nous accomplissons ouvre devant nous la perspective d'une infinité d'autres actes qui s'imposent à nous. D'autre part, au moment où l'homme forme une volonté morale, il conçoit le bien comme la puissance qui domine toute réalité et dont dépend notre existence. A l'acte moral est liée une conception optimiste du monde.

On est souvent parti de là pour concevoir le rapport de la morale et de la religion par l'idée de Dieu puissance suprême du bien. Il y a là une erreur qui menace de ruiner la moralité. Tout acte moral contient une expérience religieuse, mais l'idée de Dieu, puissance suprême du bien sur le monde, ne naît pas de la constatation que sans cette idée l'homme serait incapable d'accomplir son devoir. Reconnaître qu'on ne peut marcher sans béquilles, ce n'est pas constater qu'on a des béquilles, mais que l'on est impotent. Le rapport de la moralité et de la religion est un fait d'expérience qu'on ne peut concevoir d'une manière abstraite. La tradition religieuse qui nous l'apporte sous la forme de la foi en Dieu a pour nous une importance capitale, elle trouble même celui qui ne l'accepte pas, car il

(1) *Ethik*, § 16, pp. 73 ss.

Digitized by Google

voit que l'homme en reconnaît la vérité quand sa vie personnelle a acquis une puissance qui lui manque à lui-même, et il est obligé de constater qu'il s'en approche chaque fois qu'il obéit au devoir.

La foi en Dieu transforme pour l'homme la pensée morale en un fardeau insupportable. Il se sent coupable et perd tout repos intérieur à cause du Dieu tout-puissant dont il ne peut écarter l'idée. La pensée morale conduit ainsi à une crise sans issue.

Cependant certains hommes — les chrétiens — prétendent être sortis de cette crise. Ils affirment que, pour qui sait ouvrir les yeux, il y a dans le monde un fait qui aide l'homme à se débarrasser de ce fardeau et qui rend possible pour lui la vie morale (1).

Le caractère religieux de la morale résulte du fait que ce qui sur le terrain purement rationnel est un idéal inaccessible, devient par la religion une réalité concrète. L'homme peut concevoir une vie morale, le chrétien seul peut la vivre, grâce à la rédemption par Jésus-Christ qui fait de lui un être nouveau. Le christianisme ne s'adresse qu'à des hommes qui connaissent la lutte morale. A ceux qui l'ignorent, il n'apporte rien. Jésus ne s'adresse qu'à ceux qui pensent avec douleur à leur impuissance morale et qui ont faim et soif de justice. Il veut les transformer par la nouvelle naissance. Ce phénomène ne peut être exactement décrit, on ne le connaît que par une expérience personnelle. Comme la réforme du XVIme siècle l'a soutenu avec raison, cette transformation est tout intérieure, elle n'est pas due à l'action de moyens extérieurs tels que les sacrements (2).

L'homme est transformé et affranchi par la foi. Il n'obtient par là rien qui puisse suppléer à la bonne volonté, mais il est rendu capable de vouloir la fin morale suprême. C'est ce qu'ont enseigné Paul et Luther. Quant à Jésus, son idée du royaume

(1) *Ethik*, § 17, pp. 74 ss.
(2) *Ethik*, § 18, p. 82.

Digitized by Google

de Dieu, qui a un caractère nettement eschatologique, désigne la pleine expérience de la puissance de Dieu qui est la volonté bonne.

Jésus est notre Sauveur, parce que, grâce à lui, nous pouvons nous rendre entièrement libres en nous soumettant absolument à Dieu. Il faut, pour qu'une telle foi puisse naître, que nous reconnaissions que la réalité tout entière est subordonnée à la fin morale dernière. Il nous est alors impossible de considérer la foi religieuse comme une simple illusion. Nous ne pouvons encore nous approprier cette religion, mais le fait que nous la constatons et que nous entrons ainsi en contact avec l'idée de Dieu rend plus aigu le sentiment que nous avons de notre culpabilité morale.

La foi qui est domination de Dieu et soumission de l'homme, ne naît que par une révélation personnelle à laquelle nous devons être conduits par l'effort que nous faisons pour voir clair au dedans de nous. Nous ne percevons l'action de Dieu sur nous, que si notre volonté est tout entière subordonnée à une fin.

Les expériences où nous trouvons la révélation de Dieu sont celles-là mêmes qui nous conduisent à la volonté morale. Dans les deux cas, nous sommes élevés au-dessus de la nature.

La foi religieuse véritable, celle qui est faite non d'aspirations et de craintes, mais d'expériences, repose sur le sentiment que notre existence dépend de la puissance du bien. Cette révélation première de Dieu — qui échappe à une analyse complète — ne peut se développer en nous parce qu'elle est combattue par le sentiment de notre culpabilité qui rend la religion impossible pour nous. La personne de Jésus intervient ici, elle est la révélation de Dieu qui rend la religion possible. Nous recevons cette révélation lorsqu'en regardant en nous-mêmes nous constatons que le fait incomparable de la personne de Jésus est un élément de notre propre réalité.

Il faut pour cela que Jésus nous apparaisse dans la réalité historique de sa personne. Nous voyons en lui un homme incomparable par la clarté de sa conscience morale et par la

Digitized by Google

puissance de sa volonté. Il a eu de l'amour de Dieu pour lui une conviction si forte, qu'il a été amené à voir dans sa personne et dans son activité le but même de la création, et par là, à se considérer comme le Messie par lequel doit se réaliser le Royaume de Dieu.

Ce n'est que lorsque la puissance créatrice et ordonnatrice de la volonté bonne nous apparaît ainsi dans la personne de Jésus, que nous avons la force de croire en elle. La foi a ainsi dans la personne de Jésus son fondement indestructible, car c'est quand nous voyons cette personne que Dieu se révèle à nous. Il nous est, en effet, impossible de concevoir Jésus sans le Dieu qui est la puissance dominatrice de la volonté bonne.

Jésus nous met en face d'un Dieu dans la personne duquel ce qui dans la loi morale nous apparaissait comme une exigence, nous saisit comme une puissance qui domine l'univers (1).

La foi s'affaiblit et s'éteint dans les moments où nous sommes moralement déprimés. Il n'en peut être autrement, car une foi indépendante de notre énergie morale serait en conflit avec notre conscience et perdrait tout caractère religieux. Mais, même aux moments où notre foi s'affaiblit, il nous reste ce fait que Jésus a vécu dans notre monde. Si cela ne nous donne pas la force de croire, cela nous empêche au moins d'aller jusqu'à nier Dieu.

Dieu lui-même nous parle dans l'attitude que Jésus a eue à l'égard des pécheurs. Jésus veut nous sauver, ses souffrances ont le caractère d'une lutte contre le péché. Il nous met en face du fait, incompréhensible pour nous, du pardon divin dont nous faisons l'expérience quand nous constatons que la puissance du bien qui nous juge, et l'amour qui nous cherche, sont des manifestations de la même volonté. La personne de Jésus aide ceux qui subissent son action à faire cette expérience. C'est là-dessus que repose la vie chrétienne dans le monde (2).

(1) *Ethik*, § 19, pp. 86 ss.
(2) *Ethik*, § 20, pp. 109 ss.

Digitized by Google

Lorsque l'idée d'un Dieu tout-puissant devient une vérité pour nous et que nous concevons l'assurance de son pardon, la foi nous fait dépasser les limites naturelles de notre activité et nous empêche de nous absorber dans la jouissance du monde.

Nous ne pouvons par nous-mêmes faire le bien, car il faudrait pour cela que nous nous reniions nous-mêmes, ce qui nous est impossible. Nous n'obéissons au bien que si nous le rencontrons, non seulement comme un commandement qui s'impose à nous, mais comme une puissance qui nous saisit et qui nous aide.

Lorsque nous avons trouvé Dieu et que le miracle de son amour nous a réconciliés avec lui, la loi pose encore devant nous une tâche qui nous dépasse, mais nous voyons là une preuve de l'avenir infini auquel nous sommes appelés. La vie personnelle de Jésus, qui est pour nous quelque chose d'actuel, nous donne la force d'agir.

Si l'homme voulait accomplir toutes les tâches morales possibles, il n'agirait pas réellement, mais disperserait ses forces. Il faut qu'il canalise, en quelque sorte, son activité par l'idée de la vocation, qui est une limitation de la tâche morale par l'interprétation religieuse de la situation que nous occupons dans le monde. C'est par opposition avec l'idéal monastique que Luther est arrivé à cette notion essentiellement évangélique. L'idée de la vocation ne doit d'ailleurs pas être interprétée d'une manière étroite, car le chrétien ne peut se laisser absorber par ses devoirs particuliers au point de perdre de vue tout ce qui n'entre pas dans leur cadre (1).

Dieu fait naître la foi en l'homme en l'appelant par son inépuisable bonté à participer à sa propre vie. Il veut d'autre part que le sort des hommes résulte de leur libre décision. Nous trouvons ici réunis deux éléments essentiels de la religion, contradictoires en apparence : la dépendance et l'indépendance. La transformation intérieure que Dieu opère en nous, la nouvelle naissance, est inséparable de la conversion.

Il semble au premier abord qu'on ne puisse, sans contra-

(1) *Ethik*, § 21, pp. 118 ss.

Digitized by Google

diction, maintenir les deux notions de la nouvelle naissance et de la conversion, et qu'il ne soit possible de donner un contenu à l'une qu'en vidant l'autre. En réalité, la nouvelle naissance et la conversion ne sont pas deux phénomènes distincts, mais deux désignations différentes du même phénomène présenté tantôt comme quelque chose d'actif, tantôt comme quelque chose de passif.

On trouve dans l'histoire de la théologie chrétienne une série d'efforts impuissants pour concilier dans la notion de la rédemption les idées de dépendance et d'indépendance. On oublie de considérer — ce qui pour le christianisme est essentiel — que l'expérience de notre absolue dépendance implique la conscience de notre indépendance. Lorsque nous nous soumettons à la puissance du bien qui se révèle à nous en Jésus-Christ, la confiance qu'il nous inspire nous donne une assurance toute nouvelle et nous apparaît en même temps comme un don volontaire de nous-mêmes à la puissance du bien, c'est à dire à Dieu. La conversion ne s'ajoute pas à la foi qui sauve, de manière à assurer le caractère moral de la religion, mais elle est précisément cette confiance en Christ qui donne à notre vie un contenu nouveau (1).

Il n'y a pas lieu, suivant les principes posés par Herrmann, de chercher à définir l'activité du chrétien en donnant à l'idée un peu vague de la personne et de la communauté des personnes, un contenu plus concret, car, suivant lui, il n'y a de moralité véritable que dans l'autonomie. L'agent moral est lui-même législateur, nul ne peut lui dire ce qu'il doit faire. Herrmann éprouve cependant le besoin de compléter cette théorie purement formelle de la moralité en esquissant un idéal moral concret, et en nous disant ce qu'est la loi morale d'après l'interprétation de Jésus-Christ (2).

Jésus n'a pas apporté une nouvelle loi, il n'en connaît

(1) *Ethik*, § 22, pp. 131 ss.

(2) Cf. Ehrhardt, *Annales de bibliographie théologique*, 1903, pp. 188 s. Ce paragraphe est un des plus intéressants de l'*Ethik*, nous ne pouvons nous y arrêter, mais nous en recommandons vivement la lecture et l'étude.

Digitized by Google

qu'une qui est éternelle, mais que les hommes cherchent à se dissimuler à eux-mêmes. Il se borne à les convier à une nouvelle moralité. Jésus agit sur la conscience en augmentant la puissance morale d'action. Jamais il n'a voulu donner un système de lois qui dispense ses disciples de se décider eux-mêmes, et d'avoir un jugement moral personnel et indépendant. Les préceptes n'exigent qu'une chose, la soumission complète à Dieu dans la dépendance morale. D'après Jésus, le premier devoir de l'homme qui s'est convaincu de la réalité de Dieu est de laisser ce Dieu régner sur lui. (Sentiment de l'amour et du pardon de Dieu, commandement d'amour pour Dieu). De là résulte la condamnation de l'attachement aux richesses et du souci qui est le sentiment d'être abandonné de Dieu.

On ne saurait méconnaître la pensée de Jésus plus gravement qu'en lui attribuant une morale intéressée qui demande l'obéissance à la loi, non par égard pour le bien, mais par considération de la récompense à obtenir et du châtiment à éviter (1).

Arrivé à ce point, nous en avons fini avec la partie théorique de l'Ethique. Il se pose maintenant un problème pratique : Comment la foi chrétienne détermine-t-elle l'activité morale dans les diverses circonstances de la vie et quelles transformations de l'agent moral résultent-elles de cette activité ?

Dans quatre paragraphes qui traitent du service de Dieu dans le monde, dans le mariage et la famille, dans la société et dans l'état, Herrmann trace un tableau riche et vivant de la vie chrétienne. Ces développements remarquables à bien des points de vue méritent d'être lus et médités. Nous ne pouvons nous y arrêter dans cet exposé qui cherche seulement à mettre en lumière les principes de la morale de Herrmann. Le chrétien qui a fait l'expérience de la puissance de Jésus se sent cherché par l'amour inépuisable de la volonté du bien. Il est par là obligé de témoigner à ses semblables un amour comme

(1) *Ethik*, § 23, pp. 135 ss.

Digitized by Google

celui dont il est l'objet, et d'être dans le monde le témoin et l'instrument de l'activité rédemptrice de Dieu. C'est par là que naît et se développe la communauté chrétienne. Elle doit se garder de se transformer en une institution juridique. Le rôle du ministère ecclésiastique est de servir la foi, non de la dominer. Il doit mettre en lumière le fait qui est la révélation de Dieu, c'est à dire la vie personnelle de Jésus (1).

Herrmann ne consacre que de brefs développements au caractère et aux vertus, c'est à dire aux modifications que le sujet subit du fait même de son action. Etant donnée sa notion du phénomène moral qu'il conçoit comme un effort, comme une lutte, pour réaliser une fin qui jamais ne peut l'être complètement, ce qui est actuellement réalisé, ce qui est acquis, n'intéresse plus l'éthique et conserve à peine un caractère moral.

Le caractère est un affermissement, plus exactement une cristallisation de la volonté morale (*die befestigte Gesinnung*). Il est le seul produit certain de notre activité, car les résultats extérieurs ne dépendent pas de nous; il ne peut être créé par un effort direct, différent de l'activité morale elle-même. Il y a un ascétisme légitime, mais il n'agit que d'une manière indirecte en écartant ce qui menace et compromet la volonté morale naissante (2).

Du caractère, Herrmann passe aux vertus: « La vertu est la puissance morale du caractère augmentée par l'habitude. » La source des différentes vertus est la soumission de l'agent moral à la loi dont il reconnaît la valeur. La vertu exprime la domination complète sur nous de la puissance qui agit dans la réalité. Pour classer les vertus, Herrmann tient compte de trois éléments de tout acte moral: du sujet qui agit, du processus interne et enfin de l'objet de l'acte. Il distingue ainsi trois groupes de vertus qui comprennent, le premier : la domination de soi et la conscience; le second: la sagesse, l'intelligence et la décision; le troisième: la bonté, la reconnaissance et la justice. Les vertus

(1) *Ethik*, §§ 24-27, pp. 152 ss.
(2) *Ethik*, § 28, pp. 202 ss.

Digitized by Google

du premier groupe font l'indépendance du caractère, celles du second, sa clarté et son énergie, et enfin, celles du troisième, son humanité (1).

(1) *Ethik*, § 29, pp. 208 ss. Enfin un court paragraphe (§ 30, pp. 211 ss.) est consacré aux devoirs qui jamais ne délimitent la tâche morale de manière à laisser place à l'idée catholique du mérite. Un dernier paragraphe, plus court encore (§ 31, pp. 214 s.), traite des délassements permis.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

LE CHRISTIANISME ET LA CULTURE MODERNE

Le problème des rapports du christianisme et de la culture moderne est un des plus importants de tous ceux qui s'imposent à la théologie actuelle. Quelle place le christianisme peut-il et doit-il occuper dans la vie d'un homme qui partage les convictions, les habitudes d'esprit, les aspirations de la société actuelle ? Suivant la réponse que l'on donnera à cette question, on décidera que le christianisme est encore aujourd'hui une puissance vivante et agissante, ou bien qu'il est une force du passé et une religion, sinon morte, du moins agonisante et condamnée à disparaître.

Toute la théologie de Herrmann est un effort pour répondre à cette question. Son apologétique n'est pas, en dernière analyse, autre chose que sa dogmatique. Elle consiste à s'appuyer sur l'essence même du christianisme pour montrer son rapport avec la vie moderne.

I. Le problème théorique.

Le christianisme paraît ébranlé, et l'est effectivement pour beaucoup d'esprits, par deux des grandes puissances spirituelles de notre temps, par l'histoire et par la science naturelle. Ce qui importe ce ne sont pas les résultats de détail; c'est l'existence même de ces sciences, leurs méthodes, leurs principes, qui contredisent les formes traditionnelles de la pensée chrétienne (1).

Examinons successivement les relations du christianisme avec l'histoire et avec les sciences naturelles.

(1) *Die sittlichen Gedanken Jesu..., Deutsche Monatschrift. Novembre* 1904, p. 171.

Digitized by Google

L'histoire a pris au XIXe siècle un immense développement; la confiance générale que ses progrès ont inspirée a eu pour conséquence l'application de ses méthodes à la Bible. A partir de ce moment, la tradition a perdu son caractère surnaturel et intangible (1). L'histoire ne peut rien connaître d'absolu, elle ne peut attribuer à aucun homme une valeur qui reste la même pour tous les temps. La foi qui voit en Jésus le maître de tout l'avenir de l'humanité, ne saurait donc recevoir d'elle aucune confirmation (2). La critique peut seulement préciser et corriger l'image que nous nous faisons de Jésus. En apparence, elle dissout cette image traditionnelle, tandis qu'on attendait d'elle une confirmation de la conception chrétienne de la personne de Jésus. Cette déception a rendu l'histoire suspecte à beaucoup de croyants, et, d'autre part, détourné beaucoup d'esprits de la religion (3). Le christianisme évangélique a essayé quelque temps et essaye parfois encore d'écarter simplement ce qui paraît contredire la foi. Mais on reconnaît de plus en plus que la vérité, quelle qu'elle soit, ne saurait être réellement en conflit avec la foi. Aussi devons-nous chercher à résoudre le problème en nous attachant directement à la personne de Jésus, parce qu'il est le seul esprit personnel que nous puissions connaître, et parce qu'il y a en lui quelque chose d'incomparable que nous ne pouvons pas complètement analyser, mais qui nous impose le respect et la confiance (4). C'est dans cette expérience que se trouve la source de la religion. Sur ce terrain la science historique ne peut rien contre la foi, car la vie personnelle du Christ est indépendante des miracles ou des autres traits de la tradition que la critique écarte. Elle ne se trouve diminuée en rien s'il est établi que sa connaissance du monde était celle de son temps (5).

(1) *Die sittlichen Gedanken Jesu...*, *Deutsche Monatschrift*. *Novembre* 1904, p. 174.
(2) *Die sittlichen Gedanken Jesu...*, *Deutsche Monatschrift*. *Novembre* 1904, p. 175.
(3) *Die sittlichen Gedanken Jesu...* *Deutsche Monatschrift*. *Novembre* 1904, p. 176.
(4) *Die sittlichen Gedanken Jesu...* *Deutsche Monatschrift*. *Novembre* 1904, p. 177.
(5) *Die sittlichen Gedanken Jesu...*, *Deutsche Monatschrift*. *Novembre* 1904, p. 180.

Digitized by Google

Ainsi l'histoire ne rend pas la foi chrétienne impossible, mais elle l'oblige à prendre conscience de ce qui est son fondement véritable, et elle l'empêche de s'appuyer sur autre chose.

Il en est de même pour la science naturelle. Déjà, dans son ouvrage systématique de 1879, Herrmann était arrivé à cette conclusion que la religion et la science de la nature forment deux domaines nettement distincts. On retrouve les mêmes idées développées au point de vue qui nous occupe ici, dans l'étude parue en 1905 sur *la Foi en Dieu et la science de notre temps.*

La science, qui est un effort pour prendre conscience du réel, est, dans son principe, aussi vieille que la religion ; elle apparaît cependant comme une des puissances de notre temps, parce que ses progrès récents lui ont donné une force particulière et attirent vers elle beaucoup de ceux qui cherchent à se rendre compte de leur situation dans le monde. Son rôle pratique est d'assurer et d'augmenter la domination de l'homme sur les choses. Sa fonction théorétique est d'examiner les conditions et les limites de l'être. C'est ici qu'éclate son conflit avec la religion. En n'admettant comme réel que ce qui est soumis à des lois, la science ne peut reconnaître l'objet suprême de la foi, c'est à dire Dieu, ou l'être bon qui vient à notre secours (1). Là où la foi reconnaît l'action de Dieu, la science ne peut voir que le jeu de forces indifférentes. C'est un point de vue auquel ne se place pas seulement la science antichrétienne, mais tout homme moderne, même le croyant (2).

On ne peut se servir des sciences naturelles ni pour appuyer une conception religieuse du monde, ni, comme Hæckel, pour combattre la religion (3). De pareilles tentatives ont leur source

(1) *Der Glaube an Gott...*, p. 5. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 3). Herrmann remarque quelque part que la science naturelle moderne ne peut, en dernière analyse, être absolument opposée au christianisme, puisque c'est sur le terrain de la culture chrétienne qu'elle s'est développée. (*Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menschheit, Gottesdienstliche Vortræge...*, p. 51.)

(2) *Der Glaube an Gott...*, p. 6. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), pp. 3 s.)

(3) *Der Glaube an Gott...*, p. 7. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 5.) Herrmann reconnaît d'ailleurs que, dans le souci de la réalité, qui a donné naissance à la pensée de Hæckel, il y a un commencement qui aurait conduit à la religion, si cela n'était resté un commencement. (*Religion und Sittlichkeit*, p. 15. *Beitræge...*, p. 157.)

Digitized by Google

dans le désir très légitime d'établir une conception d'ensemble du monde, mais la science ne peut nous faire faire l'expérience que dans tout ce qui est réel un être nous parle, auquel nous nous sentons intérieurement liés par la conscience d'un but éternel vers lequel nous tendons. Ne pas entendre cet être dans le monde, c'est ne pas avoir de Dieu ; aussi l'homme pieux a-t-il la conviction que la science ne prononce pas le dernier mot sur la réalité (1).

Deux moyens proposés parfois pour maintenir la foi en Dieu sont insuffisants : l'un est de recourir à un acte énergique de volonté, l'autre d'attendre un secours d'une science supérieure. Le premier de ces moyens ne mérite pas qu'on s'y arrête. Quant au second, la science ne saisit les réalités qu'en établissant des rapports entre elles. Les tentatives faites, à Lourdes par exemple, pour constater scientifiquement le miracle, c'est à dire un fait qui échappe à ces relations, sont vaines. Constater scientifiquement un fait, c'est l'enchaîner logiquement dans une série de causes et d'effets et lui ôter par là tout caractère surnaturel (2). Quant à la spéculation philosophique, même si elle arrivait à l'idée d'une puissance du bien et de l'amour, ce ne serait pas encore la foi qui suppose une relation personnelle (3).

La science envisage les faits dans leur enchaînement logique et non dans leur action sur nous. Il y a donc une réalité — celle qui touche la vie des individus — qui n'intéresse pas la science, parce qu'elle n'est pas susceptible d'être démontrée et expliquée; elle est précisément l'objet de la religion. L'interprétation religieuse des faits voit en eux des révélations de l'amour paternel de Dieu. La religion n'envisage donc pas les rapports des faits entre eux, mais leurs relations avec nos propres fins. Elle naît, lorsque nous ne nous laissons pas dominer par ce qui nous entoure, mais que nous nous affirmons nous-mêmes parce que notre volonté a une direction immuable, étant soumise à une loi (4).

(1) *Der Glaube an Gott...*, p. 9. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 6.)
(2) *Der Glaube an Gott...*, pp. 9 s. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 7.)
(3) *Der Glaube an Gott...*, p. 11. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 8.)
(4) *Der Glaube an Gott...*, pp. 12 s. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 9.)

Digitized by Google

La foi en Dieu n'est valable devant la science que si elle est un absolu respect de la vérité ; elle contient un germe de mort quand elle est un effort pour s'élever au-dessus du réel. Comme le savant, l'homme vraiment pieux n'obéit qu'à la vérité qu'il a lui-même reconnue. La religion est compromise là où on la considère comme une connaissance de second ordre ; elle est une certitude aussi absolue que celle de la science, mais d'une autre nature. Elle ne repose pas sur la constatation objective de rapports, mais sur une expérience subjective, indémontrable, et possible seulement pour l'homme qui cherche à se rendre compte du but de son existence ; elle n'est pas possible sans la vie morale (1).

Dans la foi en Dieu, nous trouvons un être en qui nous pouvons nous réfugier dans nos nécessités. Les deux idées de la religion sont le Dieu tout-puissant, et l'âme qui ne veut pas se perdre. Ce Dieu ne peut être saisi par les mêmes procédés que la réalité démontrable. Il est le but de notre devenir, identique au but général du monde, et auquel tout est subordonné.

La religion n'est cependant pas un produit spontané de la vie personnelle, elle ne naît que si l'homme perçoit la parole de Dieu, c'est à dire s'il fait certaines expériences qui sont pour lui la révélation de Dieu (2). Ainsi la science ne peut faire reposer notre foi sur une démonstration, car l'objet de cette foi ne peut être saisi que par l'expérience (3). La foi à la toute-puissance de Dieu ne naît pas d'une idée abstraite, mais de l'expérience que Dieu triomphe en nous de toute opposition (4).

Le progrès de la science a ruiné seulement une fausse idée de Dieu, mais non la foi en un Dieu qui est une puissance personnelle se révélant à nous ; elle est au contraire utile à cette foi, parce qu'elle permet de mieux préciser son domaine. Ainsi toute science, même celle de notre temps, sert en dernière analyse le Dieu vivant qui veut se révéler à nous (5).

(1) *Der Glaube an Gott...*, pp. 16 ss. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), pp. 12 ss.)
(2) *Der Glaube an Gott...*, pp. 19 ss. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), pp. 15 ss.)
(3) *Der Glaube an Gott...*, p. 27. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 22.)
(4) *Der Glaube an Gott...*, p. 28. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 23.)
(5) *Der Glaube an Gott...*, p. 32. (*Z. f. Th. u. K. XV.* (1905), p. 26.)

Digitized by Google

II. — Le problème pratique.

Le problème des rapports du christianisme et de la culture moderne se pose non seulement sur le terrain de la théorie, mais aussi sur celui de la vie pratique. Le christianisme est-il en état de répondre aux aspirations de l'âme moderne ?

Dans un sermon prononcé à Karlsruhe en 1892, Herrmann soutient que le christianisme est, aujourd'hui encore, un facteur décisif du développement spirituel de l'humanité. Sans lui, l'effort intense du travail moderne ferait disparaître toute vie personnelle, et l'homme s'absorberait tout entier dans la tâche qu'il accomplit. Le christianisme l'empêche de n'être qu'un moyen pour le développement de la culture et l'oblige à devenir et à rester une personne (1). Dans le même domaine, il atténue et soulage les maux que le développement intense de la culture entraîne pour beaucoup (2). Il agit, d'autre part, dans le développement de l'humanité, en donnant à la société ses notions morales et même les principes de sa législation (3) ; enfin, il lui apporte l'idée d'un devoir infini et d'un progrès illimité (4).

Le rapport des idées morales de Jésus et de nos préoccupations actuelles pose un problème plus particulier. L'importance que la religion attribue à la personne de Jésus empêche de considérer ses idées, ses préoccupations morales, son enseignement, comme des éléments négligeables. Il faut donc examiner quel rôle ses préceptes moraux peuvent jouer encore aujourd'hui. Le problème qui se pose peut être formulé ainsi : La poursuite des fins morales qui s'imposent à nous, hommes du

(1) *Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menschheit* (*Gottesdienstliche Vorträge...*), p. 52.

(2) *Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menschheit* (*Gottesdienstliche Vorträge...*), p. 53.

(3) *Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menschheit* (*Gottesdienstliche Vorträge...*), pp. 54 s.

(4) *Das Christentum und der geistige Fortschritt der Menschheit* (*Gottesdienstliche Vorträge...*), p. 59.

Digitized by Google

xxe siècle, doit-elle nous entraîner loin de Jésus ou nous pousser à nous unir à lui (1) ?

Il ne faut pas hésiter à reconnaître que souvent l'activité morale des hommes modernes tombe en dehors du cercle des préoccupations et des préceptes de Jésus. Ainsi, Jésus ne connaissait pas les sciences naturelles et ne pouvait par suite soupçonner ce qui constitue la tâche fondamentale de la culture moderne, l'effort pour dominer la nature. De même la question du travail ne se posait pas pour lui comme pour nous. Vivant dans un de ces pays d'Orient où les besoins sont restreints et où la nature y subvient presque d'elle-même, il n'a pas connu la dignité et la valeur morale du travail. Le jugement sévère qu'il porte sur le souci semble même condamner tout cela (2). La solution catholique du conflit consiste à diviser les chrétiens en deux classes : l'une doit réaliser l'idéal de la perfection chrétienne, elle est formée d'une élite qui observe non seulement les préceptes de l'Evangile, mais aussi ses soi-disant conseils non obligatoires. L'autre classe, celle des laïques, n'est tenue qu'à l'observation des préceptes et ne réalise ainsi qu'une espèce inférieure de moralité (3). Cette distinction entre préceptes et conseils, dit Herrmann, est impie, car le Dieu vivant ne conseille pas, mais exige impérieusement, aussi est-ce avec une pleine raison qu'à l'idée catholique Luther a opposé l'idée de la vocation. Cependant l'éthique protestante n'est jamais arrivée à une solution satisfaisante du conflit (4). Luther a conservé dans ses idées morales bien des éléments catholiques. Il a vu dans les paroles de Jésus des ordres absolus et n'a pas su reconnaître qu'il n'y a de moralité que là où l'homme obéit à ce qu'il a lui-même reconnu vrai et non à des préceptes, quels qu'ils soient (5). Jésus ne demande pas une soumission aveugle, mais une soumission intérieure et libre. D'ailleurs aucune des paroles de lui que nous possédons ne s'adresse à des hommes vivant dans la même situation

(1) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, pp. 8 s.
(2) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, pp. 9 ss.
(3) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 18.
(4) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, pp. 20 ss.
(5) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 24.

Digitized by Google

que nous. C'est ce que l'étude du milieu historique dans lequel Jésus a vécu permet de comprendre. La croyance, commune de son temps, à l'imminence de la parousie modifie profondément les points de vue. Ce qui pour les premiers chrétiens était respect de la vérité, serait tromperie pour nous (1). Jésus n'a jamais donné à ses disciples d'autres commandements moraux que ceux qu'ils pouvaient librement se donner à eux-mêmes. Il ne leur demande que ce qui va de soi pour une volonté sincère et véritable (2).

Les préceptes moraux de Jésus appartiennent au passé : ils sont nés dans des circonstances qui ne se reproduiront sans doute jamais, aussi devons-nous nous affranchir de leur joug et nous attacher à la personne du Maître qui est digne de régner éternellement. Nous devons comprendre d'une manière morale les pensées morales de Jésus (3) ; il est moins nécessaire pour cela d'examiner quels préceptes il a donnés que de rechercher quelle a été sa volonté morale (4). Des préceptes objectifs ne nous servent à rien ; l'obéissance à des lois peut, dans certaines circonstances, être une condition de la moralité, jamais elle ne la constitue à elle seule, car être moral, c'est suivre la connaissance que nous avons de la vérité (5). La véritable moralité, selon Jésus, consiste à se former une volonté morale et à lui obéir. « Les préceptes moraux de Jésus, dit Herrmann, ne nous demandent qu'une chose, la seule qui donne à la volonté une tendance raisonnable et la rende ferme et indépendante (6). » C'est parce que Jésus ne nous demande que cela que nous pouvons et que nous devons comme ses disciples prendre notre part de tous les devoirs qui s'imposent à la conscience morale contemporaine.

Dans la seconde partie de son *Ethik*, Herrmann a prouvé

(1) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, pp. 25 ss.
(2) *Die sittlichen Gedanken Jesu..., Deutsche Monatschrift, Novembre* 1904, p. 181.
(3) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 34.
(4) *Die sittlichen Gedanken Jesu..., Deutsche Monatschrift, Novembre* 1904, p. 182. Cf. *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 47.
(5) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. 37.
(6) *Die sittlichen Weisungen Jesu...*, p. III.

Digitized by Google

qu'il n'était étranger à aucune des questions qui se posent aujourd'hui devant la conscience morale. Les développements qu'il a consacrés au mariage et à la famille, au féminisme, à la question sociale, sont trop sommaires pour que nous puissions les résumer ici. Mais, sur un point particulier, il a fait connaître sa pensée avec un peu plus d'ampleur. Il s'agit des relations de la religion et du socialisme (*Sozialdemokratie*). La forme de la société n'est pas indifférente au christianisme, car il n'est possible que là où sont réalisées certaines conditions. Il devrait, par exemple, combattre d'une manière absolue tout mouvement qui aurait pour conséquence la suppression de la famille. Par contre, ce qui est seulement question économique ne l'intéresse pas ; il se nuit à lui-même en s'en occupant (1). Herrmann s'élève contre la théorie qui fait de la religion un moyen de gouvernement et une force pour maintenir les classes sociales inférieures dans la soumission et dans la dépendance (2). De tels abus expliquent l'hostilité contre la religion qui règne dans les milieux socialistes. Le socialisme est en outre en conflit avec la religion par sa conception de l'histoire qui n'admet de réalité que dans les choses matérielles (3), tandis que la religion arrache l'homme à leur domination et repose sur la réalité de la personne (4). Le socialisme traite l'homme comme s'il était exclusivement un être de nature (*wie ein Thier*) (5). Il méconnaît les faits d'ordre surnaturel qui obligent ceux qui les voient à la religion (6). Le conflit ne porte pas, comme le pense l'orthodoxie conservatrice politico-religieuse, sur les questions sociales elles-mêmes, mais sur les théories exclusivement matérialistes qui accompagnent chez les socialistes la préoccupation de ces questions.

(1) *Religion und Sozialdemokratie*, pp. 6 s. (*Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 260.)

(2) *Religion und Sozialdemokratie*, p. 22. (*Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 276.)

(3) *Religion und Sozialdemokratie*, pp. 12 ss. (*Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 266 ss.)

(4) *Religion und Sozialdemokratie*, p. 17. (*Z. f. Th. u. K. I* (1891), p. 271.)

(5) *Religion und Sozialdemokratie*, p. 19. (*Z. f. Th. u. K. I.* (1891), p. 273.)

(6) *Religion und Sozialdemokratie*, pp. 19 ss. (*Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 273 ss.).

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE

OBSERVATIONS HISTORIQUES ET CRITIQUES

CHAPITRE Ier

LA RELIGION ET LA MÉTAPHYSIQUE

I. Observations historiques.

Pour comprendre l'accueil fait aux théories de Herrmann sur l'essence de la religion et ses rapports avec la connaissance scientifique et la métaphysique, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur l'histoire du problème qu'il a essayé de résoudre.

Le problème des rapports de la religion avec la connaissance scientifique et, d'une manière générale, avec la philosophie, ne s'est pas posé aux origines du christianisme, c'est essentiellement un problème théologique et Jésus n'était rien moins que théologien. Avec l'apôtre Paul, le premier théologien chrétien, le problème est posé et résolu dans le sens d'une opposition absolue entre le christianisme et la philosophie. « Il a plu à Dieu, écrit l'apôtre aux Corinthiens, de sauver les croyants par la folie de la prédication (1). » « Ma prédication parmi vous n'a pas consisté en paroles sages et persuasives (ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις), mais en démonstrations d'esprit et de puissance. Aux parfaits nous prêchons une sagesse, non la sagesse du monde ni celle des chefs du monde, mais la sagesse mystérieuse et cachée de Dieu (2). » Cette solution radicale ne s'affirma pas longtemps. Déjà dans la théologie johannique, l'Evangile s'allie en fait à la philosophie judéo-alexandrine. Un peu plus tard les apologètes s'appuient

(1) *I Cor.*, 1, 21.
(2) *I Cor.*, 2, 4-7.

Digitized by Google

sur le stoïcisme, et l'histoire des dogmes, ainsi que l'a admirablement montré Harnack (1), présente une fusion de plus en plus étroite du christianisme et de la philosophie. Le résultat de cette évolution est la théologie scolastique de la fin du moyen-âge pour laquelle la philosophie est une servante (*philosophia ancilla theologiae*), mais une servante dominatrice et tyrannique et qui considère Platon et Aristote autant que les Pères de l'Eglise.

La Réformation marqua une réaction profonde, elle fut un retour au principe du christianisme, retrouvé non par des spéculations philosophiques, mais par l'expérience religieuse de Luther. Le progrès malheureusement ne fut pas durable. Déjà avec Mélanchton, la philosophie aristotélicienne s'introduit à nouveau dans la théologie, et bientôt elle y règne si bien qu'elle y donne naissance à une scolastique protestante comparable de tous points à celle du moyen-âge (2).

La réforme philosophique accomplie par Kant à la fin du XVIIIe siècle aurait dû, semble-t-il, séparer définitivement la théologie de la philosophie. L'idée fondamentale de la critique kantienne est que nous pouvons connaître seulement les phénomènes et non la chose en soi. Il ne saurait donc y avoir de connaissance théorique d'ordre métaphysique, c'est à dire rationnel, des objets de la religion. Ceux-ci ne sont accessibles qu'à la foi. La méthode spéculative doit donc être condamnée.

Cependant la philosophie de Kant n'eut pas d'abord cette influence sur la théologie. Les successeurs de Kant, ceux du moins dont l'action fut profonde sur la théologie, Schleiermacher et Hegel en particulier, substituèrent l'idéalisme spéculatif à l'idéalisme critique. Malgré l'antipathie personnelle qui les séparait, il y a entre ces deux penseurs plus d'analogies peut-être qu'ils ne le soupçonnaient eux-

(1) HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Fribourg i. B. et Leipzig, 1885 1889. 3e éd., 1894-1899.

(2) WOBBERMIN, *Theologie und Metaphysik*, p. 5.

Digitized by Google

mêmes (1). Nature sentimentale et romantique, Schleiermacher était en même temps un dialecticien subtil, et un esprit éminemment spéculatif. Il prend le point de départ de sa théologie dans le sentiment, et, sur ce fondement, élève tout un système spéculatif. Hegel, de même, parti de la conscience, cherche à concevoir l'être tout entier par les processus de la dialectique, et son système a exercé sur certains théologiens, sur Schweizer et Pfleiderer par exemple, mais surtout sur Biedermann, une action profonde.

Toute la théologie du XIXe siècle est sous l'influence de Schleiermacher, et de ce que Kattenbusch appelle le « romantisme théologique (2) ». Chacun des trois grands groupes théologiques du XIXe siècle (3), bien entendu avec un nombre presqu'infini de variations individuelles, prend son point de départ dans le sentiment, et, par une méthode spéculative plus ou moins avouée, construit un système théologique. Telle est la méthode généralement suivie avant Ritschl.

Ritschl a, sur ce point, rompu avec la tradition. Sa méthode, qui est ce qu'il y a de plus original dans son système, ne part pas de la conscience, donnée subjective, mais de l'Evangile, donnée historique et objective (4). Il peut ainsi écarter la spéculation. Il affirme en effet la nécessité de séparer le domaine religieux du domaine philosophique, sans cependant arriver à faire nettement cette distinction. Sur ce point, sa pensée a varié (5). En 1874, il soutient que la philosophie et la religion sont deux fonctions opposées de l'esprit humain, ayant pour

(1) Sur ce point voir les intéressantes observations de F. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*. 3e éd., Giessen, 1903, pp. 18 ss.

(2) KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 14.

(3) Sur ce point voir KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*. Les trois groupes sont :

1° L'Ecole libérale (en partie hégélienne) (Schweizer, Daub, Marheinecke, Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, etc.);

2° L'Ecole confessionnelle (luthérienne) (von Hofmann, Thomasius, von Frank, etc.);

3° L'Ecole du juste milieu (C.-I. Nitzsch, Rothe, Julius Muller, Tholuck, etc).

(4) KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, p. 59.

(5) MAURICE GOGUEL, *La théologie d'Albert Ritschl*. Paris, 1905, p. 13 ss. (*Revue de théologie et de questions religieuses*, 1905, pp. 258 ss.)

Digitized by Google

objet. l'une de découvrir les lois des formes particulières de l'existence (science et philosophie); l'autre, d'élaborer l'idée de l'unité du monde (religion) (1). Cette théorie ne supporte guère la discussion. Pfleiderer en a bien montré la faiblesse. Il oppose à Ritschl que certaines conceptions purement scientifiques de l'unité du monde (certaines formes du matérialisme), ne sont nullement des religions déguisées. Il ajoute que l'existence du polydémonisme et du polythéisme prouve que l'idée de l'unité du monde n'est pas essentielle pour la religion, et il conclut que la théorie de Ritschl est artificielle, contraire à l'expérience et intenable (2).

Il semble que ce jugement sévère que formulait en 1889 l'adversaire le plus décidé de Ritschl, ait été comme ratifié par avance au sein même de l'école ritschlienne. Le premier effort théologique de Herrmann témoigne en effet de la conviction que la distinction faite par Ritschl est légitime et nécessaire, et, d'autre part, du sentiment que l'argumentation sur laquelle elle repose est insuffisante (3). Lui-même s'efforce de l'établir à son tour par une méthode différente.

Rappelons en quelques mots sa théorie que nous avons exposée en détail : « Si je cherche à me représenter l'univers, dit Herrmann, parce que je veux comprendre la multiplicité des choses par une loi infaillible, je suis sur le chemin de la métaphysique. Si je cherche à me le représenter parce que, personne consciente de mon souverain bien, je ne veux pas me perdre dans la multiplicité des choses, je suis conduit à la foi religieuse (4). » Cette théorie de Herrmann, avec l'argumentation serrée sur laquelle elle repose, donne l'impression de quelque chose d'infiniment plus solide que les indications don-

(1) Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn, 1874 (1re édition), III, p. 170.

(2) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*. Brunswick, 1891, pp. 13 ss. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1889, p. 173 ss.)

(3) « Ritschl a fait de grandes choses en théologie, mais aucun de nous ne peut attribuer une valeur fondamentale à sa tentative pour distinguer les convictions personnelles de la foi, de la connaissance scientifique de la réalité démontrable. » Herrmann, *Th. Litzg.*, 1892, col. 383.

(4) *Die Religion...*, p. 86.

Digitized by Google

nées en passant par Ritschl ; c'est ce qui est généralement reconnu. Biedermann déclare que sur ce point Herrmann dépasse Ritschl (1). Wegener dit que les écrits de Herrmann cherchent à établir d'une manière claire et mûrie ce qui chez Ritschl était obscur et embryonnaire (2). Lipsius reconnaît que *Die Religion...* donne à Herrmann une place bien supérieure à celle d'un disciple (3).

Sa théorie a été très vivement discutée. On lui a fait de nombreuses objections ; cependant on peut dire, avec Wobbermin qui n'y souscrit pas entièrement, que son action a été profonde et bienfaisante (4).

Elle exerça d'abord une grande influence sur Ritschl lui-même qui modifia sa théorie à partir de la deuxième édition de son grand ouvrage (5), en empruntant à Herrmann l'idée du jugement de valeur (6). Il écarte d'abord comme insuffisante sa propre théorie et reconnaît que toute philosophie se propose de comprendre le monde dans son ensemble par sa loi la plus générale (7). La différence entre la philosophie et la religion doit être cherchée dans le sujet et non dans l'objet de la connaissance. Ce qui est essentiel dans la philosophie, c'est un jugement qui constate l'existence d'un être ou d'un rapport entre deux êtres (*Seinsurtheil*), tandis que le jugement religieux exprime un fait dont le moi est affecté, qui a pour lui une valeur déterminant des modifications de sa sensibilité (8).

Parmi les adversaires de la conception de Herrmann, une

(1) Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 2e éd., Berlin, 1884, I, p. 231.

(2) Wegener, *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl'Herrmann'schen Theologie, Jahrb. f. pr. Th.* 1884, p. 194.

(3) Lipsius, *Philosophie und Religion*. Leipzig, 1885, p. 2 (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 178).

(4) Wobbermin, *Das Verhältniss der Theologie zur modernen Wissenschaft, und ihre Stellung im Gesammtrahmen der Wissenschaft, Z. f. Th. u. K. X.* (1900), p. 407).

(5) Parue en 1882-83. Nous citons d'après la 4e éd. (réimpression posthume de la 3e), qui sur ce point ne contient pas de changements.

(6) Otto Ritschl, *Uber Werthurtheile*. Fribourg i. B. Leipzig, 1895, p. 11.

(7) Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (4e éd.), III, p. 193 s.

(8) Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (4e éd.), III, pp. 194 ss.

Digitized by Google

place importante revient à Pfleiderer, qui l'attaqua à plusieurs reprises. Pour lui, cette théorie doit être mise au même rang que celle de Feuerbach et de Lange, suivant laquelle l'objet de la religion est purement imaginaire (1). Elle aussi incline vers une religion humanitaire athée. Il ne s'agit d'ailleurs, Pfleiderer a soin de le dire, que des idées de Herrmann, nullement de sa piété personnelle (2). Vouloir placer Dieu en dehors de ce qui est objet de connaissance, c'est faire de lui un *Wunschwesen*. C'est considérer l'idée de Dieu comme vraie, simplement parce qu'elle est bienfaisante, consolante et encourageante, sans se préoccuper de savoir si elle n'est pas contredite par tout ce que nous connaissons du monde. Une telle foi ne peut à la longue prouver qu'elle n'est pas une illusion subjective (3).

Pfleiderer reproche vivement à Herrmann de s'en tenir à un dualisme abstrait absolu entre la nature et l'esprit, et de repousser toutes les tentatives de synthèse (4). Ce n'est pas là une solution acceptable, car elle ne permet pas de comprendre comment l'esprit moral peut dominer la nature et la faire servir à ses fins. Pour que le monde moral puisse être le but de Dieu et la nature son moyen d'action, il faut que Dieu soit le fond commun de la nature et du monde moral, et que la nature elle-même implique un élément moral (5).

En outre, la notion de la métaphysique avec laquelle opère Herrmann paraît à Pfleiderer bien singulière. « Ce serait vraiment une étrange métaphysique, dit-il, que celle qui croirait suffire à sa tâche, qui est de connaître le réel, en considérant comme non existante la plus haute réalité, l'esprit religieux et moral ! La métaphysique doit être en relation aussi étroite avec

(1) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (1re édition), p. 192.

(2) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 91 (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 335).

(3) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (3e édition), Berlin, 1896, pp. 451 s.

(4) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 92 (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 336).

(5) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, pp. 94 s. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 338 s.)

Digitized by Google

les sciences de l'esprit qu'avec celles de la nature (1) ». La religion, piété pratique, peut se passer d'un système métaphysique au sens strict du mot, mais non d'une conception objective du monde, c'est à dire de quelque chose d'analogue à la métaphysique (2); toute foi religieuse implique certains éléments théorétiques (3). En résumé, la théorie de Herrmann dissimule, mais ne résout pas le conflit entre la foi et la connaissance (4).

L'opposition de R. A. Lipsius contre la conception de Herrmann est aussi nette que celle de Pfleiderer. La connaissance pure, telle que Herrmann la conçoit, n'est pour lui qu'une abstraction sans réalité. Là où le sujet ne serait dirigé par aucun besoin pratique, il n'y aurait pas connaissance pure, mais simple succession d'idées et de représentations. D'autre part, la connaissance de la nature ne suppose pas l'idée de l'unité du monde, mais celle de son intelligibilité, et ce n'est pas là un principe posé pour dominer la nature, mais une idée sans laquelle aucune connaissance ne serait possible (5). Comme Pfleiderer, Lipsius refuse d'accepter la notion de la métaphysique de Herrmann. Si la métaphysique veut être l'achèvement de notre connaissance du monde, elle ne peut s'en tenir à l'explication des choses matérielles, mais doit embrasser aussi les phénomènes spirituels (6). Elle doit tenir compte de la conception téléologique de la nature par le sujet religieux (7). S'il est légitime de distinguer le monde de la connaissance de celui de la foi,

(1) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, (1re éd.), p. 193.

(2) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, (1re édit.), p. 195.

(3) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, (3e éd.), p. 434.

(4) Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, (3e éd.), p. 433.

(5) Lipsius, *Philosophie und Religion*, p. 42 ss. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 218 ss.).

(6) Lipsius, *Philosophie und Religion*, p. 113. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 369).

(7) Lipsius, *Philosophie und Religion*, p. 115. (*Jahrb. f. pr. Th.* 1885, p. 371).

Digitized by Google

il ne faut pas conclure de là que ces deux mondes sont irréductiblement différents. Il est vrai que le monde moral ne peut être déduit de la nature, et que les vérités de l'ordre moral ne peuvent être démontrées par la raison théorique (1); mais il faut au moins que la métaphysique ne contredise pas la conception chrétienne du monde (2). Lipsius ne croit pas, quant à lui, qu'il soit possible de donner une explication unique de la nature et de l'esprit, mais il ne voit pas dans une entreprise de ce genre quelque chose qui rabaisserait le christianisme au niveau des religions naturistes (3). Malgré tout ce qui le rattache à la philosophie critique, Lipsius n'admet pas le dualisme de Kant. Notre raison, pour lui, tend à l'unité et nous oblige à envisager la conception causale et la conception téléologique comme se complétant l'une l'autre, pour former une conception homogène du monde. Il n'y a pas double vérité ou double réalité, mais seulement double voie pour atteindre la réalité. L'expérience du sujet vivant opère la synthèse entre eux. Le monde dans lequel il est appelé à l'action est celui-là même qu'il connaît. Le chrétien ne croit à la puissance de Dieu, qui réalise la fin morale, s'il ne peut le saisir comme la cause de l'unité du monde naturel et du monde moral (4).

En résumé, à la prétention de l'école de Ritschl d'élever une muraille de Chine entre la connaissance théorétique du monde et la certitude religieuse et morale, Lipsius oppose la nécessité d'une conception cohérente du monde qui embrasse le domaine entier de notre connaissance. S'il y avait deux réalités, la foi religieuse ne serait plus aux yeux de la science que le produit d'une imagination subjective (5).

(1) Lipsius, *Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umrisse dargestellt*. Brunswick, 1890 (2e éd., 1891), p. 6. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1890, p. 6).

(2) Lipsius, *Philosophie und Religion*, p. 139. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 395).

(3) Lipsius, *Philosophie und Religion*, p. 139. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 395).

(4) Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch protestantischen Dogmatik*, 3e éd. Brunswick, 1893, p. 17.

(5) Lipsius, *Die Hauptpunke der christlichen Glaubenslehre*, p. 15. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1890, p. 16).

Digitized by Google

Biedermann, que Herrmann avait attaqué à côté de Pfleiderer et de Lipsius, précisa et accentua sa position dans la deuxième édition de sa dogmatique (1). Tout le premier volume de cet ouvrage est une apologie de la méthode spéculative. Nous citerons seulement deux déclarations caractéristiques : « La religion et la science, dit Biedermann, sont deux modes de relation de l'esprit humain avec ce qui échappe aux sens. Ces deux modes sont relativement indépendants l'un à l'égard de l'autre. Leurs limites sont différentes, mais par leur contenu ils se rapportent l'un à l'autre. Ils ne s'excluent sur aucun point, mais se touchent et se croisent en divers sens (2). » A propos de la conception ritschlienne, Biedermann déclare qu'elle est un compromis insuffisant tant au point de vue de la science qu'à celui de la religion. « C'est une bonne intention que celle de distinguer nettement le domaine de la religion de celui de la science, en faisant valoir ce qui est propre à chacun d'eux, mais ce compromis pacifique n'aboutit qu'à un état de guerre aussi nuisible pour la religion que pour la connaissance. C'est ce qui se produit chez Ritschl et surtout chez Herrmann (3). »

Luthardt que Herrmann avait rapproché des théologiens spéculatifs libéraux, releva aussi les attaques dirigées contre lui. Il voit une forme de rationalisme dans le système de Herrmann qui renonce à une connaissance théorétique des objets de la foi, et qui lui reprochait à lui-même de confondre la religion avec la connaissance (4). « Dieu, dit-il, ne pourrait être le but du monde s'il n'en était la cause. Christ ne peut être le centre de l'histoire que s'il est le centre du monde (5). Des questions comme celles de l'existence et de l'absoluité de Dieu, de la Trinité, de la préexistence et de la divinité essentielle du Christ, ne regardent pas la métaphysique, mais la foi (6).

(1) Parue en 1884. La 1re édition est de 1868.

(2) Biedermann, *Christliche Dogmatik*, I, p. 220.

(3) Biedermann, *Christliche Dogmatik*, I, p. 231.

(4) *Allg. ev. luth. Kirchztg.*, 1876, p. 928.

(5) *Allg. ev. luth. Kirchztg.*, 1876, p. 927.

(6) Luthardt, *Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie*, *Z. K. W. K. L.*, 1881, p. 619.

Digitized by Google

La distinction du jugement de valeur et du jugement d'existence est illégitime. La valeur d'une chose repose en dernière analyse sur cette chose elle-même. Le jugement de valeur flotte en l'air s'il ne peut être ramené à un jugement d'existence. » Le domaine de la volonté ne peut être séparé de celui de la pensée et de la connaissance. Sans doute le christianisme n'est pas une explication scientifique de l'univers au sens habituel du mot, mais il s'attache à mettre en lumière le but que Dieu assigne au monde. La distinction des deux choses n'est cependant pas telle qu'il n'y ait rien de commun entre elles. Un jugement moral sur le monde serait impossible si le mécanisme pouvait expliquer l'univers. Le chrétien ne pourrait porter sur lui-même un jugement moral si sa conception du monde rendait la personnalité impossible. Si c'est là faire de la métaphysique, c'est que le moral n'est pas intelligible sans le métaphysique. Il est nécessaire de maintenir l'unité de la pensée religieuse et philosophique (1).

Un autre représentant de la théologie luthérienne, Frank, porte sur Herrmann un jugement semblable à celui de Luthardt, tout en rendant d'ailleurs hommage à sa piété personnelle. Il lui reproche de faire reposer toute sa théologie sur la distinction du jugement d'existence et du jugement de valeur, sans pouvoir faire comprendre comment quelque chose peut avoir une valeur pour nous sans que cela implique son existence (2).

Quatre ans après la publication de l'ouvrage principal de Herrmann (*Die Religion...*), le professeur Krauss en fit paraître une critique sous forme de lettre ouverte à Herrmann. Il déclare avoir trouvé dans son livre un problème qui s'impose à lui et une solution qui provoque sa plus vive contradiction (3).

(1) Luthardt, *Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie, Z. K. W. K. L.*, 1881, pp. 621 s.

(2) Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie herausgegeben von* P. Schaarschmidt. Erlangen, Leipzig, 1894, p. 339.

(3) Krauss, *Sendschreiben an Herrn Professor W. Herrmann in Marburg, Jahrb. f. pr. Th.* 1883, p. 193.

Digitized by Google

Il s'élève contre le rôle que joue dans la théologie de Herrmann l'idée de la valeur. C'est là, dit-il, une notion qui est corrélative d'échange et qui a un caractère commercial et non religieux (1). Ce qui caractérise la piété n'est pas l'affirmation de la personne en face du monde, mais sa subordination à l'égard de la toute-puissance divine (2). Ce n'est pas seulement le caractère moral de l'homme qui l'élève au-dessus de la nature. La raison peut jouer le même rôle, et de même que le sentiment moral, conduire l'homme à la foi (3). Krauss juge excessif le rôle que Herrmann fait jouer à la personnalité ; elle n'a pour lui qu'une valeur relative. Il ne suffit pas que l'homme soit subordonné à Dieu comme une personne, il faut qu'il le soit aussi comme une créature (4). Le dualisme de Herrmann est inacceptable. L'idée que la nature est un ensemble de moyens qui se subordonnent à la vie morale établit qu'il y a entre elles une relation de continuité (5). Renoncer à expliquer la personnalité, c'est la transformer en je ne sais quelle réalité mystérieuse. Il ne faut pas en faire l'idée suprême, mais la subordonner avec la nature à une notion plus générale telle que celle de l'être. C'est précisément ce qu'il y a d'insuffisant dans la personnalité qui conduit à la religion (6).

Si le Dieu de la foi, dit Krauss, est aussi le créateur, l'homme ne peut arriver au repos dans la connaissance de la nature et dans celle du monde moral et de ses relations religieuses, tant qu'il n'a pas tout réuni dans une conception homogène du monde. Il peut, comme personne, donner un acompte à ses besoins religieux, mais il n'arrive au repos que lorsqu'il a conquis une métaphysique qui, dans ses grandes lignes au moins, le satisfasse. Pas de métaphysique dans la théologie veut dire pas de religion. La moralité n'élève pas l'homme au-dessus du monde sensible. Ce n'est que lorsqu'il réunit le monde sen-

(1) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 194 s.
(2) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 196 s.
(3) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 197 s.
(4) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, p. 198.
(5) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 207 s.
(6) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 209 s.

Digitized by Google

sible et le monde moral dans une synthèse générale qu'il s'élève à l'idée d'un Dieu suprême (1). En définitive, Krauss reproche à Herrmann ce qu'il appelle « la tenue de livres en partie double (2) ». « Il me semble, lui dit-il, que votre théologie s'attache à démontrer l'insuffisance de la raison humaine sans que rien garantisse que de votre moralisme actuel vous ne passerez pas à une foi d'autorité, qui postule une révélation grossièrement supranaturaliste, parce que notre nature morale exige la foi en Dieu, et que rien dans notre raison ne nous conduit à cette foi (3). »

C'est aussi sur l'accusation de dualisme qu'insiste Wegener, dans sa critique des prémisses philosophiques de la théologie de Ritschl et de celle de Herrmann. «Vouloir fonder le dualisme entre la tête et le cœur, la théorie et la pratique, la science et la foi, sur une théorie de la connaissance, écarter intentionnellement toute synthèse et cependant exposer les motifs de la certitude de la foi par des formules et des notions théoriques, est une contradiction flagrante que n'atténue pas le fait que celui qui s'en rend coupable doit, comme professeur de dogmatique, démontrer ce que d'après ses prémisses il est incapable de démontrer (4). »

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de la conception de Herrmann la tentative faite par Kaftan pour écarter la métaphysique et la spéculation de la théologie. Kaftan veut établir ce qu'il appelle « le primat de la raison pratique (5) ». Le problème est celui-ci : Faut-il donner du monde une explication théorétique ou une explication pratique? En d'autres termes,

(1) Krauss, *Sensdchreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, pp. 226 s.

(2) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, p. 230. Il est piquant de voir Krauss employer avec prédilection des termes de comptabilité (acompte, tenue de livres en partie double, etc.), après avoir reproché à Herrmann d'introduire dans la théologie « la notion commerciale de valeur ».

(3) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, p. 237.

(4) Wegener, *Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmann'schen Theologie*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1884, p. 226.

(5) Kaftan, *Die Wahrheit der christlichen Religion*. Bâle, 1889, p. 378.

Digitized by Google

l'homme doit-il être expliqué et compris par le monde ou le monde par l'homme (1) ? Si cette dernière solution est la bonne, la méthode morale est seule applicable. Pour établir cette conclusion qui s'accorde avec celle de Herrmann, Kaftan suit une méthode qui lui est particulière et qui repose non sur le kantisme, mais sur le positivisme : elle consiste à montrer que la connaissance théorétique n'est pas une science idéale, mais une transformation de la connaissance vulgaire (2).

La pensée de Herrmann paraît avoir exercé une grande influence sur H. Siebeck, l'auteur d'un traité classique de philosophie de la religion. Le point de vue de la foi lui paraît être intermédiaire entre le point de vue théorétique et le point de vue pratique. « La foi affirme, dit-il, un contenu théorétique pour des raisons pratiques, elle ne fonde pas ce qui doit être sur ce qui est, mais ce qui est sur ce qui doit être (3). » Siebeck écarte pour les mêmes raisons que Herrmann l'idée d'une synthèse opérée par la métaphysique entre la foi et la science (4). « La métaphysique et la religion ont, il est vrai, un point de contact, mais elles ne se touchent que de dos et regardent dans des directions opposées. Elles affirment l'une et l'autre l'existence derrière le monde empirique d'une réalité première, mais la foi en a besoin à cause de l'impulsion vers la vie personnelle que l'idée des valeurs suprêmes lui permet d'en tirer, tandis que la métaphysique s'en sert pour satisfaire le besoin d'unité de la science. La science est impersonnelle, le premier objet de la foi est au contraire la conscience d'une relation personnelle de l'homme avec le fondement divin des choses (5). »

Bien que Harnack soit historien et non systématicien, et bien qu'il n'ait traité des rapports de la métaphysique et de la

(1) Kaftan, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, p. 380.
(2) Kaftan, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, pp. 319 ss.
(3) Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Fribourg i. B., Leipzig, 1893, p. 166.
(4) Siebeck, *Religionsphilosophie*, pp. 201 ss.
(5) Siebeck, *Religionsphilosophie*, p. 210.

Digitized by Google

théologie que tout à fait en passant, il faut rapporter ici ses idées qui marquent un certain changement d'orientation au sein de l'école ritschlienne. Harnack s'élève à la fois contre la confusion de la théologie et de la philosophie, et contre l'ignorance de la philosophie par la théologie : « Une théologie, dit-il, qui accomplit la tâche de la philosophie, se nuit à elle-même ; une théologie qui prétend se passer de la philosophie devient une science secrète (1). » Cette opinion, émise sous forme d'aphorisme, peut encore être entendue dans le sens ritschlien primitif. Herrmann a si peu prétendu se passer de la philosophie, que c'est par la critique de Kant qu'il veut exclure la métaphysique. La pensée de Harnack s'est exprimée avec plus de clarté dans une étude consacrée au livre de Ecke sur Ritschl et son école (2). Ecke considère comme un des plus importants éléments de vérité de la théologie de Ritschl sa lutte victorieuse contre le rationalisme spéculatif (3). Sur ce point, Harnack est moins ritschlien que lui : « En développant sa théologie au point de vue de la communauté, dit-il, Ritschl a écarté un grand nombre de questions préjudicielles. Cela donne d'abord une impression de délivrance. On est heureux d'échapper à une foule de questions obsédantes, on se trouve chez soi dans sa maison, mais cela ne durera pas. Il faudra examiner le sol sur lequel la maison est construite, étudier le titre de propriété. Les vieilles questions apologétiques avec lesquelles Ritschl pensait en avoir fini se poseront de nouveau (4). Ritschl a vaincu le rationalisme spéculatif qui se donnait comme le véritable christianisme, il l'a fait disparaître de la scène (5). Si sa théologie a triomphé, c'est surtout par son plus grand sens historique, mais le rationalisme spéculatif est en train de se

(1) Ad. Harnack, *Uber Wissenschaft und Religion, Ch. W.*, 1895, col. 16. (*Rede und Aufsätze*, II, p. 374).

(2) G. Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls*. Ecke n'est pas disciple de Ritschl, mais de Kähler.

(3) Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, pp. 176 ss.

(4) Ad. Harnack, *Ritschl und seine Schule, Ch. W.*, 1897, col. 894. (*Rede und Aufsätze*, II, pp. 361 s.).

(5) Ad. Harnack, *Ritschl und seine Schule, Ch. W.*, 1897, col. 894. (*Rede und Aufsätze*, II, pp. 362 s.).

Digitized by Google

transformer. Lorsqu'il se sera approprié l'histoire — dans un autre sens que ne l'a fait Biedermann, — lorsqu'il aura absorbé en lui toute la richesse de la réalité historique et des caractéristiques individuelles, il reviendra, cela est hors de doute, avec sept esprits, et ce ne seront pas des démons, mais des esprits puissants et lumineux. Alors recommencera une rude bataille, et si la conception ritschlienne ne s'est pas élargie d'ici là, la position sera difficile pour elle. Dans ce que Ecke appelle le rationalisme spéculatif, il faut distinguer. En tant que conception historique distillant l'histoire au point d'en faire disparaître la meilleure partie, il est fini ; mais lorsque nous réfléchissons sur l'histoire dans ses grandes lignes et que nous essayons de faire reposer quelque chose sur elle — que nous croyions ou non à la révélation, — nous sommes des rationalistes spéculatifs (1). »

Tandis que Ecke approuve le ritschlianisme d'avoir rompu avec la métaphysique, un autre historien de l'école, Wendland, critique vivement la conception de Herrmann : Il semble, dit-il, que certains matérialistes l'aient fortement influencé, par exemple F.-A. Lange et Du Bois-Reymond, qui déclarent les limites de la connaissance en général identiques à celles de la connaissance de la nature. C'est là méconnaître le fait que les sciences de l'esprit ont de tout autres méthodes. La métaphysique doit être une synthèse de nos connaissances, tant dans le domaine de la nature que dans celui de la vie spirituelle ; elle doit être le couronnement de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit. Il serait d'ailleurs trop étrange que le monde matériel seul fût objet de science (2). Le dualisme entre la religion et la philosophie, qui résulte nécessairement de la conception de Herrmann, a des conséquences dangereuses ; d'abord il brise l'unité de la vie spirituelle de

(1) Ad. Harnack, *Ritschl und seine Schule. Ch. W.*, 1897, col. 894 ss. (*Rede und Aufsätze*, II, p. 363).

(2) Johannes Wendland, *Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhæltniss zur Theologie, zur Philosophie und zur Frommigkeit unsrer Zeit.* Berlin, 1899, pp. 53 s. Signalons en passant l'intéressant exposé du problème qui nous occupe et de son histoire, donné par le même auteur : *Philosophie und Religion in ihrem gegenseitigen Verhæltniss an der Hand der neueren Theorieen kritisch erörtert, St. u. Kr.*, 1903, pp. 517 ss.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

l'homme, en plaçant l'une en face de l'autre la connaissance théorétique désintéressée et la connaissance religieuse. On risque par là de n'attribuer à la foi qu'un objet sans réalité (1).

Nous avons déjà vu par l'exemple de Harnack que des préoccupations semblables à celles de Wendland se sont fait jour dans l'école de Ritschl ; elles apparaissent plus nettement dans un groupe de théologiens qui forment, si on peut s'exprimer ainsi, la deuxième génération de l'école de Ritschl, et qui est représentée par des hommes comme Ernst Trœltsch et Georg Wobbermin (2).

Trœltsch n'a pas consacré d'étude spéciale au problème des rapports de la théologie et de la philosophie, mais l'esprit même de son système est opposé au dualisme de Herrmann. Son dessein est d'intégrer la religion chrétienne dans une conception générale du monde. C'est ce qui résulte en particulier de l'insistance avec laquelle il a protesté contre l'isolement du christianisme à l'égard des autres religions de l'humanité (3).

Wobbermin a traité systématiquement le problème des relations de la théologie et de la métaphysique. La connaissance approfondie qu'il a de la philosophie contemporaine donne à ses idées une importance particulière. Il estime que l'identification de la connaissance et de la science de la nature se justi-

(1) Wendland, *Albrecht Ristchl und seine Schüler*, p. 59.

(2) Trœltsch a été l'élève de Ritschl, Wobbermin celui de Kaftan. La question de savoir si leur groupe théologique fait partie de l'école ritschlienne est douteuse. Un ritschlien de la première génération, Kattenbusch, déclare « qu'on ne peut guère les appeler ritschliens, plus qu'on ne peut appeler Herrmann et lui des théologiens du juste milieu, parce qu'ils ont étudié à la Faculté de Halle, Gottschick un luthérien d'Erlangen et Scholz un morave » ; il ne reconnaît chez eux « que des résidus du ritschlianisme, mais le centre de leurs intérêts, leur méthode et les lignes directrices de leurs recherches ne viennent pas de Ritschl ». Il estime que le nom de ritschliens doit être réservé à ceux de la première génération. (F. Kattenbusch, *In Sachen der Ritschl'schen Theologie, Ch. W.*, 1898, col. 77.)

(3) Voir en particulier Trœltsch, *Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte*. Tubingue, Leipzig, 1902. *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderung an die Theologie*. Tubingue, 1900, et divers articles dans la *Z. f. Th. u. K.*

Digitized by Google

fie comme réaction contre la philosophie de Schelling et de Hegel, mais non en face de la philosophie moderne. Celle-ci ne prétend pas être une connaissance générale ayant par elle-même sa valeur absolue, elle ne veut être qu'une synthèse des résultats des diverses sciences. Cette philosophie n'est pas, comme celle que combat Herrmann, purement intellectualiste, elle s'appuie sur la sensibilité et sur la volonté autant que sur la pensée. C'est ce qui résulte de la définition donnée par Wundt d'après laquelle l'objet de la philosophie est d'élaborer nos connaissances particulières pour former une conception du monde et de la vie qui satisfasse les exigences de la pensée et les besoins du sentiment (1).

Wobbermin assigne à la philosophie une double tâche : 1° examiner et critiquer les notions et les axiomes avec lesquels opèrent les sciences particulières ; 2° poser et résoudre les problèmes que soulèvent les résultats de ces diverses sciences ou la comparaison de ces résultats entre eux. Ce second problème établit un contact entre la théologie et la philosophie et fait naître entre elles un certain conflit qui réagit sur le premier. Cette concurrence a sa source dans l'essence même de la théologie, science de la religion chrétienne, car toute religion implique, directement ou non, certaines solutions des problèmes suprêmes. La théologie doit traiter du point de vue de la réflexion scientifique ces problèmes et les solutions religieuses qui prétendent à une valeur absolue. D'autre part, la tractation scientifique de ces problèmes dépend nécessairement de la manière dont la philosophie conçoit les principes des recherches scientifiques. Il résulte de là que la théologie doit utiliser le travail scientifique sur les principes et les idées fondamentales de la science et, d'autre part, prendre position à l'égard des solutions philosophiques des problèmes suprêmes (2). La théologie doit donc rester en contact avec la philosophie et par elle avec la science contemporaine (3). Cette nécessité

(1) Wobbermin, *Das Verhältniss der Theologie zur modernen Wissenschaft. Z. f. Th. u. K. X.* (1900), pp. 407 ss.

(2) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, pp. 2 s.

(3) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 4.

Digitized by Google

résulte de ce qu'il n'y a pas de science là où il n'y a pas critique de la connaissance, c'est à dire contact avec la philosophie, et ensuite de ce que la religion implique certaines solutions des problèmes philosophiques. Sur le premier de ces deux points, Wobbermin s'accorde absolument avec Herrmann ; sur le second, il le contredit directement. Il ne considère pas cependant la rupture de l'école de Ritschl avec la philosophie comme une faute. Cette rupture en effet était nécessaire pour qu'il fût possible de placer la théologie sur un nouveau terrain, mais ce serait une faute que de la prolonger. L'exposition et la défense de la foi doivent prendre place dans l'ensemble de la culture intellectuelle. La réformation a eu tort de rompre avec la philosophie au lieu de chercher à la réformer (1); cette rupture est néfaste parce qu'elle menace l'unité de la vie spirituelle (2).

Aussi au lieu d'accepter le mot d'ordre de l'école de Ritschl « plus de métaphysique », Wobbermin déclare que la théologie est impossible sans la métaphysique (3). Il est légitime d'exclure, comme l'a fait l'école de Ritschl, la métaphysique spéculative intellectualiste, mais non toute réflexion sur ce qui est transcendant, car, ce point est si important pour Wobbermin qu'il répète une seconde fois la formule que nous avons citée, une théologie sans métaphysique est impossible. Les objets de la foi sont en dehors de l'expérience et toutes les affirmations religieuses sont des affirmations métaphysiques, parce qu'elles se rapportent plus ou moins directement à Dieu (4). Au lieu d'opposer ce qui est religieux et moral à ce qui est métaphysique, comme le fait Herrmann, Wobbermin veut l'opposer à ce qui est intellectuel et rationnel. Il faut, selon lui, subordonner les deux idées de religieux et moral d'une part, et d'intellectuel de l'autre, qui sont des idées du même ordre, à l'idée plus générale de métaphysique (5).

(1) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 5.
(2) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 11.
(3) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 27.
(4) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 29. Cf. p. 47.
(5) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 31.

Digitized by Google

Pour montrer toute l'influence exercée par les idées de Herrmann, nous citerons quelques phrases d'une dogmatique récente dont la tendance est nettement conservatrice, et qui, sur la question qui nous occupe, s'inspire directement de Herrmann, celle du professeur Kirn de Leipzig : « La religion, dit-il, s'élève comme la connaissance au-dessus du devenir empirique jusqu'à sa cause profonde pour comprendre de ce point de vue le devenir du monde. Elle s'en distingue par l'intérêt qui la dirige. Elle ne veut pas expliquer le monde, mais assurer en face de lui les fins de l'homme. La connaissance de la cause immanente du monde ne lui suffit pas, elle tend à une relation personnelle avec la puissance qui le domine (1). »

Dans les dernières années du XIXe siècle, le problème des rapports de la théologie et de la philosophie a été posé en France par les chefs de l'école symbolo-fidéiste, Sabatier et Ménégoz.

La *Théorie critique de la connaissance religieuse* de Sabatier (2) s'inspire directement de Kant. D'après elle, la religion résout le conflit entre la connaissance du monde et la conscience du moi (3). « L'esprit écrasé sous le poids des choses se relève et triomphe dans le sentiment de la dignité éternelle de l'esprit (4). » Ce n'est là qu'une solution pratique, actuellement aucune solution théorique n'est possible. « Cette solution pratique implique néanmoins la possibilité et l'espérance d'une solution théorique... En Dieu présent en nous se concilient, au moins en espérance, le moi et le monde, aujourd'hui toujours en lutte et en tentation réciproque. Cette foi religieuse de l'esprit en lui-même nous permet d'anticiper la solution future, et d'affirmer qu'au sommet de leur développement complet et dans leur entière perfection, la science et la vie morale se

(1) Otto Kirn, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*. Leipzig, 1905, p. 9.

(2) La *Théorie critique de la connaissance religieuse* de Sabatier a paru d'abord dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 1893, pp. 197 ss., puis a été reproduite dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Paris, 1897. Nous citons d'après l'*Esquisse*.

(3) Sabatier, *Esquisse...*, pp. 364 s.

(4) Sabatier, *Esquisse...*, p. 365.

Digitized by Google

rejoignent et se pénètrent. Les mathématiciens nous enseignent que deux parallèles se rencontrent à l'infini. Ainsi en Dieu se concilient la raison pure et la raison pratique qui nous semblent ici-bas se développer parallèlement sans pouvoir se rencontrer jamais (1). » Sabatier résume sa pensée dans une belle image : « Dans son labeur, l'humanité bâtit une cathédrale éternelle dont les deux colonnes maîtresses sont la science et la vie sainte. Elles surgissent lentement du sol et s'élèvent parallèlement dans les airs. Parmi les ouvriers qui travaillent à cette œuvre divine, les uns se découragent et doutent qu'elles puissent jamais se joindre et former la voûte rêvée. D'autres, par impatience, infléchissent la rectitude sévère des lignes de la construction, mais le travail apocryphe et menteur qu'ils font ainsi se ruine et se démolit de lui-même parce qu'il viole la rigueur du plan mystérieux de l'architecte éternel. L'ouvrier religieux est humble ; il se garde et de l'impatience qui nous rend infidèles et du découragement qui nous fait lâches. Il vit par la foi, non par la vue ; il élève les deux piliers de sa vie intérieure en obéissant aux règles prescrites, sachant que son devoir n'est pas de les faire converger arbitrairement et se joindre avant l'heure, mais pierre à pierre, de les édifier toujours plus hauts, plus solides et plus droits (2) .» On le voit, Sabatier admet sans restriction la valeur absolue de la science, d'une part, de la religion de l'autre et reconnaît l'impossibilité de résoudre le conflit qu'il y a entre elles. L'unité de la vie spirituelle n'est sauvegardée que par l'idée que l'antinomie se résoudra en Dieu.

Sa théorie fut naturellement beaucoup discutée, elle fut en particulier critiquée avec une grande habileté dialectique par H. Bois. Selon lui, il faut avant tout maintenir l'unité de la vie spirituelle. La théorie de Sabatier est insuffisante pour cela (3), au contraire il faut faire de la théologie la philosophie véritable, c'est à dire la philosophie chrétienne (4).

(1) Sabatier, *Esquisse...*, p. 366.
(2) Sabatier, *Esquisse...*, pp. 367 s.
(3) Bois, *De la connaissance religieuse*. Paris, 1894, p. 118.
(4) Bois, *De la connaissance religieuse*, p. 116, n. 2.

Digitized by Google

Le problème que Sabatier avait posé sur le terrain théorique fut porté sur le terrain pratique dans une leçon publique sur *la Notion biblique du miracle* faite par Ménégoz à la Faculté de théologie de Paris le 5 novembre 1894 (1). Après avoir montré que les auteurs bibliques ont conçu le miracle comme une violation des lois de la nature et qu'aucun esprit moderne ne peut souscrire à cette conception (2), Ménégoz se demande quelle valeur positive peut encore avoir pour nous la notion du miracle et il répond : « Le miracle, c'est l'exaucement de la prière. Et cet exaucement s'accomplit sans aucune violation des lois de la nature... Dieu ne les viole pas, car elles sont l'expression de sa volonté (3). » La théologie doit accepter, sans nulle autre restriction que celle des hommes de science eux-mêmes, les principes qui font l'honneur et la puissance de la science moderne, c'est à dire avant tout le principe de l'immutabilité des lois naturelles (4). « L'opposition établie par la vieille orthodoxie entre la foi et la science est plus qu'un malheur, elle est, sous l'apparence de la piété, une doctrine impie qui éloigne de l'Evangile des esprits religieux qui ne demanderaient pas mieux que de s'y rallier, mais qui ne peuvent s'y décider parce qu'on leur demande, au nom de l'Evangile, de renier des convictions scientifiques dont la vérité s'impose absolument à leur pensée (5). L'ancienne orthodoxie et l'ancien libéralisme ont créé ici un conflit que la théologie moderne permet d'éviter. » Elle reconnaît aussi bien à la science qu'à la foi leur caractère propre, et elle leur assigne à toutes deux leur vraie place. Elle proclame l'autonomie de la science et son indépendance absolue vis-à-vis de la Bible, et elle revendique pour la foi une indépendance tout aussi absolue en face de la science. Elle croit aux lois immuables de la nature et repousse

(1) Elle a été publiée en 1894 dans le *Compte rendu de la séance de rentrée de la Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1894, et reproduite par Ménégoz dans ses *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*. Paris, 1900. Nous citons d'après les *Publications*.

(2) Ménégoz, *Publications...*, pp. 124 ss.

(3) Ménégoz, *Publications...*, pp. 152 s.

(4) Ménégoz, *Publications...*, p. 155.

(5) Ménégoz, *Publications...*, p. 156.

Digitized by Google

toute doctrine enseignant au nom de la religion la violation de ces lois ; elle croit à la paternité de Dieu et elle repousse toute doctrine niant au nom de la science la providence divine et l'exaucement de la prière. Et l'unité de ce double principe, elle la trouve dans sa foi au Dieu vrai et vivant qui exprime sa volonté tout aussi bien dans les lois de la nature que dans les grâces qu'il accorde à ses enfants (1). Ménégoz souscrit expressément à la théorie de Sabatier que nous avons exposée (2), mais il a, à notre avis, sur son collègue cette grande supériorité, qu'il ne se borne pas à affirmer d'une manière toute théorique qu'un jour la contradiction entre la science et la foi disparaîtra en Dieu, mais qu'il montre comment en fait les deux choses se concilient dans la vie du croyant : « Je prie avec Jésus, dit-il, donne-nous notre pain quotidien, et, quoique je sache comment se cultive le blé, et comment se fabrique le pain, je crois cependant que c'est Dieu qui journellement place mon morceau de pain sur ma table, mes connaissances scientifiques ne gênent en rien la prière de ma foi. Je prie Dieu de bénir mes repas, sans contester en aucune façon les lois de la physiologie (3). » On le voit, nous n'avons plus seulement ici deux lignes parallèles dont on nous dit qu'elles se rencontreront à l'infini. Les deux lignes se rencontrent dans la vie personnelle de chaque croyant. Les deux domaines de la science et de la foi sont nettement distingués, mais l'individu n'a pas à se partager, sa vie personnelle opère une synthèse entre eux.

La leçon de Ménégoz produisit dans le protestantisme français une émotion profonde. Elle posait d'une manière accessible à tous le principe de la séparation des deux domaines. Les controverses qui suivirent furent très vives, cependant les idées émises par Ménégoz firent leur chemin et il n'est pas téméraire d'affirmer, comme il l'a fait lui-même (4), qu'aujourd'hui sa leçon ne produirait plus une telle émotion.

(1) Ménégoz, *Publications...*, pp. 157 s.

(2) Ménégoz, *Publications...*, p. 158.

(3) Ménégoz, *Publications...*, pp. 161 s. Voir l'anecdote caractéristique, p. 161, n. 2.

(4) Ménégoz, *Publications...*, p. 305.

Digitized by Google

Une conception analogue à celle de Sabatier se retrouve dans les conférences faites à Genève en 1900 par F. Buisson sur *la Religion, la Morale et la Science, leur conflit dans l'éducation contemporaine*. Buisson pose d'abord en principe l'indépendance de la science et de la morale. « Toutes les fois qu'il s'agira de connaître, dit-il, notre esprit n'a pas d'autre instrument à employer que la science avec ses conditions, ses méthodes et ses lois. Toutes les fois qu'il s'agit de vouloir et d'agir, c'est à la conscience de nous guider, elle seule ayant qualité et autorité pour le faire. Science et conscience, en d'autres termes, usage de la raison s'appliquant souverainement au domaine théorique et au domaine pratique, à l'intelligence et à l'action, voilà le roc sur lequel est fondée toute éducation libérale (1). » On peut se demander ce qui reste pour la religion. Elle est, selon Buisson, une « vive impression du réel senti et non expliqué (2) » ; elle « pourrait bien avoir pour rôle légitime de rappeler les problèmes que la science est incapable de résoudre, c'est à dire le problème du monde et le problème du moi aboutissant l'un et l'autre au problème de Dieu (3). » « La religion ne nous apporte pas les éléments d'une science positive, mais nous marque les limites de la nôtre ; par elle nous sortons du cercle de notre expérience immédiate, non pas assez, certes, pour connaître cet au-delà qui est par nature inconnaissable, mais assez pour savoir qu'il est (4). » « Elle n'est pas autre chose que l'aspiration de l'homme vers le vrai, le bien et le beau... ; le sentiment religieux et l'idée religieuse ne se distinguent du sentiment et de l'idée du vrai, du bien et du beau, que parce qu'ils nous les font entrevoir, non démonstrativement, mais intuitivement, comme n'étant pas trois domaines distincts, mais comme se reliant en une suprême et parfaite unité idéale que la religion désigne sous le nom de Dieu (5). »

(1) Buisson, *La Religion, la Morale et la Science, leur conflit dans l'éducation contemporaine*. Paris, 1900, pp. 100 s.
(2) Buisson, *La Religion...*, p. 109. Cf. pp. 104 ss.
(3) Buisson, *La Religion...*, p. 111.
(4) Buisson, *La Religion...*, p. 112.
(5) Buisson, *La Religion...*, p. 181 s.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LA RELIGION ET LA MÉTAPHYSIQUE (SUITE)

II. — Observations critiques

Presque tous les auteurs qni se sont occupés des idées de Herrmann lui ont reproché d'opérer avec une notion trop étroite de la métaphysique. Ce point est de la plus haute importance, parce qu'il influence tout le développement ultérieur de la pensée.

Herrmann identifie la métaphysique à la science de la nature, ou plus exactement à la philosophie de la science, qui anticipe l'état idéal dans lequel la science serait achevée. Celle-ci, qui n'est pas seulement l'établissement de séries infinies de phénomènes, mais qui repose sur l'idée de l'unité et de l'intelligibilité du monde, a, selon Herrmann, sa source dans un besoin pratique de l'homme qui veut agir sur le monde, et elle aboutit au matérialisme.

Une question se pose d'abord : Est-il vrai que la science de la nature repose sur le besoin d'agir sur le monde? Il ne faut pas hésiter à accorder à Herrmann que la connaissance pure ne serait que l'établissement de séries infinies d'états de conscience, que nous projetons en dehors de nous-mêmes dans des phénomènes que nous localisons dans le temps et dans l'espace. Ce sont des raisons pratiques qui nous font anticiper l'état idéal que nous ne pouvons même pas concevoir, dans lequel ces séries infinies seraient achevées, et nous font poser l'idée de l'unité et de l'intelligibilité du monde. Mais le besoin pratique qui transforme la connaissance pure en science n'a pas seulement pour objet d'agir sur le monde, mais aussi de le comprendre. L'action est le plus souvent tout instinctive. Ce n'est qu'à un moment relativement avancé du développement de l'humanité

Digitized by Google

et de l'individu que l'activité spontanée fait place à l'acte raisonné ; il ne faut pas se laisser illusionner par l'état de la culture moderne, dans lequel les moindres découvertes scientifiques sont le plus souvent immédiatement transformées en applications pratiques. D'ailleurs, il y a encore aujourd'hui des sciences parmi les plus élevées (astronomie, mathématiques), dont il n'est pas possible de tirer directement des moyens d'action sur le monde. La science nous paraît donc naître avant tout d'un besoin intellectuel.

Sur un second point, nous devons nous séparer plus nettement encore de Herrmann. Nous ne croyons pas comme lui que le matérialisme soit l'aboutissement nécessaire de la science naturelle. Herrmann paraît avoir été fort impressionné par le développement du matérialisme au milieu du XIXe siècle. On a pu, à un certain moment, en voyant l'immense majorité des hommes de science aboutir au matérialisme, croire que cette doctrine était une conséquence logique de la science. On ne saurait reprocher à Herrmann d'avoir loyalement accepté cette thèse comme une des prémisses de sa théologie, car le premier devoir du penseur est de se placer en face de la vérité, telle qu'il la voit, sans chercher à se la dissimuler ou à l'atténuer, là où elle contredit ses aspirations. Mais nous avons à nous demander, à la lumière du développement ultérieur de la philosophie et de la science, si la prétention du matérialisme, admise par Herrmann, d'être la conséquence nécessaire de la science naturelle est encore valable aujourd'hui, et si la théologie doit en faire une de ses prémisses indiscutées.

Le matérialisme est une tentative d'expliquer le supérieur par l'inférieur, et de ramener par l'analyse les phénomènes les plus complexes, tels que ceux de la vie de l'esprit, à des phénomènes de plus en plus simples, en dernière analyse à de simples mouvements mécaniques. Pour lui, la pensée se ramène à un processus physiologique, qui n'est à son tour qu'un ensemble de phénomènes physico-chimiques, se réduisant eux-mêmes à des mouvements mécaniques de l'éther. Ce n'est bien entendu qu'une anticipation de la pensée qui opère

Digitized by Google

ces réductions successives, jamais aucun savant matérialiste n'a fabriqué de la pensée avec de l'étendue et du mouvement. Cette anticipation est-elle légitimée par les résultats actuels des sciences ?

Si le matérialisme était le prolongement nécessaire de la science, tout savant véritable serait matérialiste. Or, il n'en est pas ainsi. Nous citerons seulement un exemple qui est décisif, celui de Pasteur.

« Ma philosophie est toute du cœur, et point de l'esprit, écrivait-il en 1865 à Sainte-Beuve, et je m'abandonne par exemple à celle qu'inspirent ces sentiments si naturellement éternels que l'on éprouve au chevet de l'enfant que l'on a chéri, et dont on voit s'échapper le dernier souffle. A ce moment suprême, il y a quelque chose au fond de l'âme qui nous dit que le monde pourrait bien ne pas être un pur ensemble de phénomènes propres à un équilibre mécanique, sorti du chaos des éléments par le jeu graduel des forces de la matière. Je les admire, tous nos grands philosophes 1), nous avons, nous autres, l'expérience qui redresse et modifie sans cesse nos idées, et nous voyons constamment, pour ainsi dire, que la nature dans la moindre de ses manifestations est autrement faite que nous ne l'avions pressenti (2). » En 1875, dans une discussion à l'Académie de médecine, après avoir proclamé l'absolue indépendance de la science, il ajoutait : « Est-ce à dire que dans mon for intérieur et dans la conduite de ma vie, je ne tienne compte que de la science acquise ? Je le voudrais que je ne le pourrais pas, car il faudrait me dépouiller d'une partie de moi-même. En chacun de nous il y a deux hommes, le savant, celui qui fait table rase, qui, par l'observation, l'expérimentation et le raisonnement, veut s'élever à la connaissance de la nature, et puis l'homme sensible, l'homme de tradition, de foi ou de doute, l'homme de sentiment, l'homme qui pleure ses enfants qui ne sont plus, qui ne peut hélas ! prouver qu'il les reverra, mais qui le croit et l'espère,

(1) Il s'agit des positivistes et des matérialistes.

(2) Cité par R. Vallery-Radot, *La vie de Pasteur*, Paris, 1900, p. 158.

Digitized by Google

qui ne veut pas mourir comme meurt un vibrion, qui se dit que la force qui est en lui se transformera. Les deux domaines sont distincts, et malheur à celui qui veut les faire empiéter l'un sur l'autre dans l'état si imparfait des connaissances humaines (1). »

Au positivisme, Pasteur reprochait de ne pas tenir compte « de la plus importante des notions positives, celle de l'infini ». Il eut l'occasion de s'expliquer sur ce point dans son discours de réception à l'Académie française où il succédait à Littré : « Qu'y a-t-il au delà ? dit-il dans ce discours. L'esprit humain poussé par une force invincible ne cessera jamais de se demander : Qu'y a-t-il au delà ? Veut-il s'arrêter soit dans le temps soit dans l'espace ? Comme le point où il s'arrête n'est qu'une grandeur finie plus grande seulement que toutes celles qui l'ont précédée, à peine commence-t-il à l'envisager que revient l'implacable question et toujours sans qu'il puisse faire taire le cri de sa curiosité. Il ne sert de rien de répondre : Au delà sont des espaces, des temps ou des grandeurs sans limites. Celui qui proclame l'existence de l'infini, et personne ne peut y échapper, accumule dans cette affirmation plus de surnaturel qu'il n'y en a dans tous les miracles de toutes les religions, car l'infini a ce double caractère de s'imposer et d'être incompréhensible (2). » « Heureux, disait-il dans le même discours, heureux celui qui porte en soi un dieu, un idéal de beauté et qui lui obéit, idéal de l'art, idéal de la science, idéal de la patrie, idéal des vertus de l'Evangile ! Ce sont là les sources vives des grandes pensées et des grandes actions, toutes s'éclairent des reflets de l'infini ! (3) »

On le voit, la pratique des sciences naturelles n'a pas conduit Pasteur au matérialisme. Mais, dira-t-on peut-être, cela tient à la distinction des deux domaines soigneusement faite par lui. Il est certain que cette distinction a dû puissamment l'aider à réaliser l'harmonie de sa vie spirituelle, mais quand il s'agit d'un homme dont la vie a été constamment remplie par

(1) Cité par VALLERY-RADOT, *La vie de Pasteur*, p. 353.
(2) Cité par VALLERY-RADOT, *La vie de Pasteur*, pp. 483 s.
(3) Cité par VALLERY-RADOT, *La vie de Pasteur*, p. 484.

Digitized by Google

le travail scientifique, il n'est pas téméraire d'affirmer que l'unité de sa vie spirituelle ne repose pas sur une base exclusivement négative, mais au contraire sur la conviction que les phénomènes naturels ne peuvent s'expliquer entièrement sans l'idée d'infini.

Quoi qu'il en soit, et quel que soit l'intérêt que présente l'exemple de Pasteur, il ne suffit pas pour résoudre le problème qui nous occupe. Un exemple individuel ne saurait, en effet, avoir une valeur probante absolue. Revenons donc au problème en lui-même.

Est-il vrai que la science parvienne à établir entre les phénomènes un enchaînement si nécessaire, qu'il ne présente de rupture sur aucun point et qu'on puisse passer du monde de la mathématique à celui de la physique, de là au monde de la vie et enfin à celui de la pensée, et cela par un processus logique, par un progrès régulier, sans qu'il n'y ait nulle part ni rupture ni saut ? En d'autres termes, l'objet de la science étant d'exprimer par des lois les rapports invariables entre les phénomènes, peut-on former de toutes les lois des sciences particulières un ensemble où il n'y ait nulle place pour la contingence ? Ce problème des lois naturelles a fait l'objet d'une des études philosophiques les plus originales et les plus fécondes qui aient paru en France dans la dernière partie du XIXe siècle. Nous voulons parler du livre d'Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*.

Essayons d'en résumer la doctrine : La question qui se pose est celle de savoir s'il appartient à la science de dire le dernier mot sur les choses. Si les lois étaient nécessaires, elles exprimeraient à elles seules toute la vérité et, suivant l'expression même dont se sert Boutroux, l'autonomie de l'entendement serait légitime : « Mais, s'il arrivait que le monde donné manifestât un certain degré de contingence véritablement irréductible, il y aurait lieu de penser que les lois de la nature ne se suffisent pas à elles-mêmes et ont leur raison dans des causes qui les dominent ; en sorte que le point de vue de l'entende-

Digitized by Google

ment ne serait pas le point de vue définitif de la connaissance des choses (1). »

Boutroux envisage successivement les différents ordres de réalités, d'abord le monde imaginaire de la quantité sans qualité, puis celui de l'être, au-dessus celui des genres ou notions logiques, puis celui de la matière, celui des corps organisés et enfin, au degré le plus élevé, celui de l'homme, c'est à dire de la conscience et de la pensée. Aucun de ces mondes n'est un produit nécessaire du monde inférieur, au sein de chacun d'eux il y a une certaine mesure de contingence.

Même dans le monde purement abstrait de la quantité sans qualité, la nécessité absolue ne règne pas. Le seul raisonnement analytique nécessaire devrait partir d'une proposition identique telle que A = A, mais d'une telle prémisse on ne peut rien tirer (2). L'analyse n'est féconde que si elle part de jugements synthétiques qui sont nécessairement empiriques (3).

Passons à la notion de l'être. Sa nécessité ne peut consister que dans le lien qui le rattache à ce qui est posé avant lui, c'est à dire au possible. En un sens, il n'y a rien de plus dans l'être que dans le possible, mais si le possible reste livré à lui-même, tout flottera éternellement entre l'être et le non-être, rien ne passera de la puissance à l'acte. Ainsi, bien que le possible continue l'être, c'est l'être qui contient le possible et quelque chose de plus : la réalisation d'un contraire de préférence à l'autre, l'acte proprement dit. L'être est la synthèse de ces deux termes et cette synthèse est irréductible (4). Il n'est pas une suite nécessaire, mais une forme contingente du possible (5). Le principe de causalité, qui est sa loi suprême, n'est pas absolument nécessaire. « Comment concevoir, demande Boutroux, que la cause ou condition immédiate contienne vraiment tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet ? Elle ne contiendra jamais

(1) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. Paris, 1874, 2e éd. 1895 (nous citons d'après la 2e éd.), p. 5.

(2) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 8 ss.

(3) Boutroux, *De la contingence...*, p. 10.

(4) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 15 s.

(5) Boutroux, *De la contingence...*, p. 19.

Digitized by Google

ce en quoi l'effet se distingue d'elle, cette apparition d'un élément nouveau qui est la condition indispensable de tout rapport de causalité (1). »

Au-dessus de l'être viennent les genres. « L'organisation logique n'accroît pas la quantité de l'être, néanmoins il y a dans l'être ordonné logiquement une qualité qui n'existait pas dans l'être pur et simple et dont il n'a fourni que la condition matérielle, l'explicabilité (2). » L'union de l'être et de la notion, l'existence des genres n'est pas seulement une synthèse, c'est encore une synthèse à posteriori, elle n'est donc pas nécessaire en droit (3). « Issu de l'expérience, le principe d'identité ne peut être considéré comme nécessaire en droit, comme imposé à la création ou à la connaissance des choses (4). » « La logique trahirait la science au lieu de la servir, si, après avoir, pour la commodité de l'esprit humain, achevé artificiellement la cristallisation ébauchée par l'expérience et donné à la forme générique une rigidité de contours que ne lui imposait pas la nature, elle prétendait ensuite ériger cette abstraction en vérité absolue et en principe créateur de la réalité qui lui a donné naissance... En réalité, les rapports logiques ne précèdent pas les choses, ils en dérivent et ils pourraient varier si les choses elles-mêmes venaient à varier (5). »

La matière avec ses deux éléments, l'étendue et le mouvement, représente un degré de réalité supérieur à celle des notions logiques. « Les propriétés mathématiques ne sont pas une synthèse analytique des propriétés logiques, une combinaison dont les propriétés logiques contiennent à la fois les éléments, la loi et la raison d'être. Elles renferment un élément nouveau, hétérogène, irréductible : la continuité (6). Ainsi l'apparition de la matière et de ses modes est une nouvelle victoire des choses sur la nécessité, victoire due à la

(1) Boutroux, *De la contingence...*, p. 26. Cf. pp. 27 s.
(2) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 29 s.
(3) Boutroux, *De la contingence...*, p. 33.
(4) Boutroux, *De la contingence...*, p. 38.
(5) Boutroux, *De la contingence...*, p. 39.
(6) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 45 s.

Digitized by Google

valeur supérieure de la matière, et aussi à l'élasticité du tissu des causes et des espèces qui a permis à cette forme nouvelle d'y naître et de s'y développer (1). »

« Encore au-dessus de la matière viennent les corps, c'est à dire les essences physiques et chimiques... En tant qu'ils sont susceptibles d'hétérogénéité, ils ne se confondent pas avec la matière pure et simple ; ils n'en peuvent dériver par voie de développement analytique, mais impliquent l'addition d'un élément nouveau (2). »

« La vie, à son tour, renferme quelque chose d'irréductible aux propriétés physiques, la marche vers un ordre hiérarchique, l'individualisation. Le rapport qui existe entre les propriétés physiques et les fonctions vitales n'est donc pas immédiatement nécessaire, comme il arriverait si les secondes étaient d'avance contenues dans les premières (3). »

Nous arrivons enfin à l'homme, être conscient. « C'est aller contre l'essence même de la conscience que d'essayer de s'en rendre compte par voie de construction analytique, en combinant les actions réflexes suivant les lois qui leur sont propres... La conscience n'est pas une spécialisation, un développement, un perfectionnement même des fonctions physiologiques. C'est un élément nouveau, une création. L'homme qui est doué de conscience est plus qu'un être vivant. En tant qu'il est une personne, il possède une perfection à laquelle ne peuvent s'élever les êtres qui ne sont que des organismes individuels. La forme dans laquelle la conscience est superposée à la vie est une synthèse absolue, une addition d'éléments radicalement hétérogènes, la liaison qu'elle implique est donc contingente (4). » « La création de l'homme, être conscient, ne s'explique pas par le seul jeu des lois physiques et physiologiques. Son existence et ses actes imposent à la nature des modifications dont elle-même ne peut rendre compte et qui apparaissent comme

(1) Boutroux, *De la contingence...*, p. 61.
(2) Boutroux, *De la contingence...*, p. 65.
(3) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 80 s.
(4) Boutroux, *De la contingence...*, pp. 103 s.

Digitized by Google

contingentes si on se place au point de vue du monde physique et du monde physiologique (1). »

Ainsi, pour conclure, « si on soumet à un examen comparatif les concepts des différentes formes de l'être, on voit qu'il est impossible de rattacher les formes supérieures aux formes inférieures par un lien de causalité. Raisonne-t-on à priori ? L'on ne peut tirer les formes supérieures des formes inférieures par voie d'analyse, parce qu'elles contiennent des éléments irréductibles à ceux des formes inférieures. Les premières ne trouvent dans les secondes que leur matière et non leur forme. Le lien des unes par rapport aux autres apparaît comme radicalement synthétique. Ce serait pourtant un lien nécessaire s'il était posé par l'esprit dans un jugement synthétique causal à priori. Mais les formules qui expliquent véritablement la nature des choses données dérivent de l'expérience elle-même. L'existence des divers degrés de l'être n'est donc pas nécessaire en droit. Chaque monde donné possède par rapport aux mondes inférieurs, un certain degré d'indépendance. Il peut, dans une certaine mesure, intervenir dans leur développement, exploiter les lois qui leur sont propres, y déterminer des formes qui n'étaient pas appelées par leur essence (2). »

Le principe de la doctrine de Boutroux avait déjà été posé par F. Ravaisson quand, opposant à ce qu'il appelait le demi-spiritualisme de l'école éclectique, « le spiritualisme véritable, celui qui retrouve jusque dans la matière l'immatériel, et qui

(1) Boutroux, *De la contingence...*, p. 111.

(2) Boutroux, *De la contingence...* pp. 132 s. Boutroux dit ailleurs : « Les objets des différentes sciences ne se laissent pas entièrement pénétrer par les mathématiques et les lois fondamentales de chaque science nous apparaissent comme les compromis les moins défectueux que l'esprit ait pu trouver pour rapprocher les mathématiques de l'expérience... Plus on veut saisir l'être dans sa réalité concrète, plus il faut se contenter d'observer et d'induire en ajournant l'emploi de l'analyse mathématique. Ainsi la forme mathématique imprime aux sciences un caractère d'abstraction. L'être concret et vivant refuse de s'y enfermer. » (Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, 1895, pp. 139 s.) Signalons aussi la confirmation apportée à la doctrine de la contingence par un mathématicien illustre, H. Poincaré, dans deux volumes de la *Bibliothèque de philosophie scientifique* : *La science et l'hypothèse*, Paris, s. d. (1903), et *La valeur de la science*, Paris, s. d. (1905).

Digitized by Google

explique la matière même par l'esprit », il écrivait : « La nature n'est point, comme l'enseigne le matérialisme, toute géométrie, donc toute nécessité absolue ou fatalité. Il y entre du moral, elle est comme mélangée de la nécessité absolue qui exclut la contingence et la volonté, et de la relative qui les implique. Ce n'est pas tout : le moral y est le principal. La nature, si on néglige les accidents qui troublent dans une certaine mesure son cours régulier, mais qui, approfondis, rentrent encore sous les mêmes lois, la nature offre partout un progrès constant du simple au compliqué, de l'imperfection à la perfection, d'une vie faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en plus intelligible et intelligente tout ensemble. La fatalité en ce monde, du moins quant au cours régulier des choses, et l'accident mis à part, n'est donc que l'apparence ; la spontanéité, la liberté est le vrai. Loin que tout se fasse par un mécanisme brut ou par un pur hasard, tout se fait par le développement d'une tendance à la perfection, au bien, à la beauté, qui est dans les choses comme un ressort intérieur par lequel les pousse, comme un poids dont pèse en elles et par lequel les fait se mouvoir l'infini. Au lieu de subir un destin aveugle, tout obéit et obéit de bon gré à une toute divine Providence (1). »

De ce qui précède, il résulte, nous semble-t-il, que les sciences naturelles, loin de conduire, comme l'admet Herrmann, au matérialisme, aboutissent plutôt à une doctrine tout à fait opposée.

L'identification de la métaphysique et de la philosophie des sciences admise par Herrmann repose sur la prétention hautement affichée du matérialisme, qu'il n'y a pas de connaissance véritable en dehors des sciences naturelles. Cette prétention ne nous paraît pas justifiée ; la science, nous l'avons vu, n'atteint pas la réalité même de la nature ; la métaphysique qui reposerait exclusivement sur elle ne l'atteindrait pas davantage. De plus, elle perdrait en grande partie sa raison d'être si elle ne

(1) F. Ravaisson, *La philosophie en France au* XIXe *siècle* (1867), 4e éd., Paris, 1895, pp. 269 s.

Digitized by Google

voulait être que l'achèvement et le couronnement d'un seul ordre de connaissances. La métaphysique a toujours prétendu être une synthèse de toutes nos connaissances ou plutôt — car le terme de connaissance est ici trop étroit — de toutes nos vues sur l'univers, c'est à dire de nos connaissances scientifiques, de nos intuitions morales, de notre foi religieuse, de nos aspirations personnelles, de nos connaissances d'ordre historique et psychologique, de nos sensations esthétiques, etc. La philosophie des sciences n'est pas toute la métaphysique, elle n'en est qu'une des bases, peut-être même n'en est-elle pas la base principale ; au même titre qu'elle, il faut considérer la philosophie de la conscience, la philosophie de la religion, celle de l'histoire, du droit, de l'art, etc.

En résumé, il nous semble que par sa notion trop étroite de la métaphysique, Herrmann ait fait au matérialisme des concessions excessives. On peut aujourd'hui, mieux qu'il y a vingt-cinq ans, voir que la prétention de la science naturelle matérialiste d'être la seule connaissance possible est injustifiée, et par suite opposer une notion plus large et plus compréhensive à l'identification de la métaphysique à une philosophie matérialiste des sciences naturelles.

Opérant avec la notion de la métaphysique que nous avons vue, Herrmann ne pouvait que séparer d'une manière absolue le domaine de la science et celui de la foi. Laisser subsister le moindre point de contact entre eux aurait eu pour effet d'autoriser la métaphysique matérialiste à appliquer ses principes au domaine de la religion, et par là, à le déclarer purement et simplement inexistant. Nous avons à rechercher si, à côté des avantages incontestables qu'il présente, le dualisme n'a pas des conséquences funestes, et s'il ne faut pas essayer de le résoudre à l'aide d'une notion plus large de la métaphysique.

Considéré comme une attitude provisoire de l'esprit, comme une simple méthode, le dualisme est légitime et fécond ; il assure, dans le domaine de la religion et dans celui de la science, l'indépendance sans laquelle aucun travail utile n'est possible. Il n'y a de vraie science que la science libre. Celui

Digitized by Google

qui se préoccupe de ne pas ébranler telle ou telle doctrine religieuse n'a guère de chances d'atteindre des résultats importants. De même, il n'y a pas de religion vivante là où on se préoccupe de ne pas sortir des limites tracées par telle ou telle théorie scientifique. La science et la religion ne peuvent vivre et se développer que dans une atmosphère d'absolue liberté. Le dualisme qui la leur assure à l'une et à l'autre est pour elles, au moins, une méthode féconde (1).

On reproche parfois à Herrmann de n'avoir fait que ressusciter le dualisme radical auquel étaient arrivés à la fin du moyen-âge certains nominalistes. Dire qu'une même proposition peut être à la fois vraie en théologie et fausse en philosophie, et réciproquement, cela revient à affirmer qu'il n'y a pas de vérité.

Le dualisme des nominalistes ne peut être défendu ni au point de vue intellectuel, ni au point de vue moral. En fait, cependant, la théorie de Herrmann est tout autre que celle des scolastiques ; elle n'affirme pas que deux propositions contradictoires, énonçant des connaissances *de même ordre*, peuvent être vraies l'une et l'autre, mais que deux jugements *d'ordres différents*, portés sur un même objet, peuvent être, en apparence, opposés. Il n'y a là qu'une apparence, car, à bien prendre les choses, un même objet envisagé à des points de vue différents ne reste pas identique à lui-même. On ne saurait admettre de dualisme entre une science et une religion qui prétendent l'une et l'autre atteindre le fond même des choses ; mais la science moderne renonce à saisir la réalité même et n'étudie que les phénomènes, c'est à dire que certains aspects des choses. Le dualisme entre elle et la religion n'a donc plus rien de choquant (2).

(1) C'est sur le dualisme que H. Poincaré fait reposer l'indépendance de la science : « La morale et la science, dit-il, ont leurs domaines propres qui se touchent, mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser, l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre. Elles ne peuvent donc jamais se contrarier, puisqu'elles ne peuvent se rencontrer. Il ne peut pas y avoir de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique. » (Poincaré, *La valeur de la science*, pp. 3 s.)

(2) Sur ce point, voir l'importante étude de Hæring, *Die Theologie und der Vorwurf der « doppelten Wahrheit »*, Zurich, 1886, en particulier p. 10.

Digitized by Google

Mais si le dualisme de Herrmann est fécond comme méthode, parce qu'il assure à la science et à la conscience l'indépendance dont elles ont besoin l'une et l'autre, s'il est légitime en ce sens qu'il n'ébranle pas le fondement de la vérité, est-il aussi, en définitive, satisfaisant pour la pensée? Celle-ci est un effort pour dominer les choses, pour opérer une synthèse de tout ce qui est donné. Le dualisme ne déclare pas qu'une telle synthèse entre la science et la foi est impossible en soi, mais que l'homme n'est pas capable de l'opérer, et il laisse comme unique ressource la foi que cette synthèse s'opère dans un domaine qu'il ne peut atteindre. C'est cet agnosticisme qu'exprimait Sabatier en parlant de deux parallèles qu'on ne voit nulle part se rapprocher l'une de l'autre, et dont cependant on admet qu'elles se rencontrent à l'infini. Il nous semble qu'une telle conception ne peut être satisfaisante que d'une manière toute provisoire. Ce n'est que par une abstraction légitime seulement en une certaine mesure, que l'on peut distinguer en soi-même l'homme de science et l'homme de conscience. Ces deux hommes, en réalité, n'en font qu'un qui, s'il ne peut penser l'unité de sa vie dans la science et dans la foi, la réalise cependant et la vit, ce qui implique que, par moments au moins, il a, sinon la claire aperception, du moins l'intuition de l'unité supérieure de la foi et de la science.

De plus, une séparation absolue des domaines de la foi et de la science est dangereuse parce qu'elle compromet un élément essentiel de la foi. Celle-ci n'est pas un pur sentiment, mais un certain mode du sujet dans l'unité de sa personne; elle implique certains éléments théorétiques, par exemple, comme l'indique Herrmann lui-même, l'idée que la nature dans son ensemble est subordonnée aux fins de la personnalité, c'est à dire aux fins de Dieu. On a beau formuler ce jugement d'une manière aussi générale et abstraite que l'on voudra, on a beau insister sur ce point qu'il s'agit d'une simple affirmation de principe

Ecke (*Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, p. 80) estime qu'après la démonstration de Hæring il n'y a plus de scrupule à avoir au sujet de ce dualisme.

Digitized by Google

sans que soit précisé, si peu que ce soit, le comment de cette subordination, jamais on n'arrivera à dépouiller entièrement cette affirmation de ce qui en fait un jugement théorétique. Ici, comme partout, le jugement de valeur repose sur un jugement d'existence.

Il n'en saurait d'ailleurs être autrement. Si, entre le monde de la science, c'est à dire de la nature, et celui de la foi, on creuse un abîme si profond qu'il n'y ait plus rien de commun entre eux, si on proclame que dans la matière rien n'est esprit et que dans la nature il n'y a rien de divin, on ne comprend pas comment il se peut faire que la matière obéisse à l'esprit et la nature se subordonne à Dieu. Comme l'a très bien dit Ravaisson : « Si les pierres de la fable obéissent à une mélodie qui les appelle, c'est qu'en ces pierres il y a quelque chose qui est mélodie aussi, quoique sourde et secrète, et que prononcée, exprimée, elle fait passer de la puissance à l'acte (1). » Si l'affirmation de la subordination de la nature aux fins divines doit résoudre le dualisme de la science et de la foi, et ne pas être seulement un coup d'autorité qui le supprime, elle doit reposer sur la conviction que l'élément divin, moral et spirituel domine la nature parce qu'en réalité il pénètre la matière elle-même.

Il nous reste à examiner quel rôle la métaphysique peut être appelée à jouer pour opérer une synthèse entre le domaine de la connaissance de la nature et celui de la foi. La vie même de l'individu dans l'unité de sa personne vivante implique la foi à la possibilité d'une telle synthèse, d'autre part la religion elle-même, par les éléments d'ordre théorétique sans lesquels elle ne saurait subsister, suppose l'unité suprême du monde de la foi et de celui de la nature. S'il en est ainsi, le travail métaphysique, c'est à dire l'effort pour penser cette unité vécue, ne serait illégitime que si, par son principe même, il méconnaissait quelque élément essentiel de la religion.

Telle est bien d'ailleurs la pensée de Herrmann, s'il écarte

(1) Ravaisson, *La philosophie en France...*, p. 260.

Digitized by Google

la métaphysique, c'est parce qu'elle lui paraît compromettre la distinction entre la nature et l'esprit sans laquelle la religion ne peut subsister, et parce qu'elle méconnaît le caractère historique du christianisme et le rabaisse au niveau des religions naturistes. Si ces deux reproches étaient fondés, le sévère jugement que Herrmann porte sur la métaphysique et l'exclusion absolue qui en résulte seraient absolument justifiés.

Examinons d'abord le premier point. Il peut être vrai que la métaphysique matérialiste soit indifférente à l'opposition de la nature et de l'esprit, encore serait-il plus exact de dire qu'elle nie purement et simplement l'esprit, mais une métaphysique qui n'est pas une systématisation hâtive des premiers résultats d'un certain ordre de sciences, mais qui veut être une synthèse raisonnée de toutes les vues de l'homme sur les choses et sur lui-même, se garde bien de méconnaître cette distinction qui est au moins une intuition sur l'essence même des choses. Comme l'a bien montré Wobbermin (1), la philosophie n'identifie pas, comme le fait la métaphysique combattue par Herrmann, la notion de « rationnel » et celle de « métaphysique », en s'efforçant d'y absorber la notion d' « éthico-religieux », quitte à nier ce qui de cette notion ne se laisse pas réduire au rationnel, mais elle oppose les deux notions d' « éthico-religieux » et de « rationnel » et les subordonne l'une et l'autre à la notion plus générale de « métaphysique ».

On se demande ce que la distinction entre la nature et l'esprit peut bien être, sinon une distinction d'ordre métaphysique. Elle n'est assurément pas donnée par l'expérience, mais introduite dans les choses par l'individu, et cela au nom d'une métaphysique inconsciente. Dès lors, à quel titre pourrait-on interdire à une métaphysique consciente et raisonnée ce qui paraît tout naturel de la part d'une métaphysique spontanée? C'est ce qu'a bien vu Pfennigsdorf qui reproche à Ritschl de poser l'opposition de la nature et de l'esprit en passant par un saut brusque à l'empirisme naïf de la conception populaire: « Ces idées de nature et d'esprit, ajoute-t-il, sont forgées par la rai-

(1) Wobbermin, *Theologie und Metaphysik*, p. 31.

Digitized by Google

son métaphysique de l'homme, aussi ne peuvent-elles être précisées que par elle. De quel droit peut-on donc reprocher à la métaphysique d'être indifférente à l'opposition entre la nature et l'esprit (1) ? »

La métaphysique n'est donc pas, par essence, indifférente à cette opposition. C'est de sa part une faute grave que de la négliger. Le second reproche que Herrmann adresse à la métaphysique nous semble tomber avec le premier. La métaphysique ne méconnaîtrait nécessairement le caractère historique du christianisme et ne le rabaisserait au niveau d'une religion naturiste, que si elle ne pouvait connaître que la nature, car alors elle ne pourrait concevoir la religion chrétienne sans la ramener à la nature. Mais si, comme nous avons essayé de le montrer, la véritable métaphysique tient compte de la différence qu'il y a entre les éléments qu'elle élabore, elle ne peut, sans commettre une faute grave, méconnaître le caractère propre du christianisme.

L'objection de Herrmann suppose en outre que la métaphysique doit expliquer le christianisme par la science de la nature, alors que son rôle nous paraît être d'exprimer à la fois la religion et la science naturelle.

Il est donc illégitime de proscrire la métaphysique comme le fait Herrmann. Il y a cependant certaines limites qui ne doivent pas être dépassées. Il ne faut jamais perdre de vue le caractère propre de la métaphysique, qui est une synthèse de toutes nos vues sur l'univers. Elle conserve toujours un caractère hypothétique, provisoire et imparfait ; il ne faut donc pas attribuer à ses résultats un degré de certitude et de précision qu'ils ne comportent pas. Loin d'être pour notre esprit un cadre rigide dans lequel nous fassions entrer, de force s'il le faut, nos connaissances et nos expériences nouvelles, elle doit toujours être disposée à se corriger et à se modifier d'après elles. Il n'y a pas en métaphysique d'erreur plus grave que celle qui consiste à se croire en possession d'un système infaillible. Dieu seul

(1) PFENNIGSDORF, *Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl*. Gotha, 1896, pp. 34 s.

Digitized by Google

peut avoir une telle métaphysique : la nôtre reste toujours imparfaite et inadéquate.

Il faut en outre avoir soin de ne pas confondre la métaphysique avec la théologie qui est la science de la foi chrétienne. Pas plus que les sciences naturelles, la théologie n'est la métaphysique. L'une et l'autre élaborent les données qui serviront à la construire.

Si la théorie de Herrmann ne nous satisfait pas entièrement, nous ne pouvons oublier qu'elle a eu le mérite d'établir, d'une manière qu'on peut espérer définitive, la distinction du domaine de la foi et de celui de la science. Elle a rendu un immense service à la théologie en l'obligeant à s'occuper de son objet qui est la foi, et à laisser à la philosophie religieuse ce qui est spéculation pure. Même lorsqu'on trouve que la séparation faite par Herrmann était trop absolue et que cette philosophie religieuse qu'il voulait proscrire reste une discipline légitime, on ne peut méconnaître tout ce qu'elle avait de juste en principe. La position prise par Herrmann vis-à-vis des philosophies négatives et matérialistes était extrêmement forte. Sa théorie reste pour la théologie un rempart inexpugnable. Si en ce moment elle paraît tentée d'en sortir pour conquérir à nouveau le terrain que Herrmann avait abandonné à l'ennemi, qui sait si un jour, peut-être prochain, battant en retraite devant un nouveau mouvement offensif du matérialisme ou de quelque autre philosophie négative, elle ne sera pas heureuse de venir l'occuper de nouveau ?

Digitized by Google

CHAPITRE III

OBJET ET MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE

Pour pouvoir apprécier la manière dont Herrmann conçoit l'objet et la méthode de la théologie systématique, c'est à dire de la dogmatique, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur le développement historique de cette discipline théologique.

La première conception de la dogmatique est née d'une fusion, opérée d'une manière plus ou moins consciente, entre la foi chrétienne et la tradition de la pensée grecque. Elle est arrivée à son plein épanouissement dans les grands systèmes dogmatiques, comme celui de saint Thomas d'Aquin, qui ne prétendent pas seulement donner un exposé scientifique de la foi chrétienne, mais qui veulent être l'expression suprême de toute la vérité accessible à l'esprit humain.

La Réforme rompit un moment avec cette tradition. Dans la première édition des *Loci communes,* Mélanchton insiste sur l'idée que la dogmatique doit servir les intérêts particuliers de la foi et non ceux d'une connaissance désintéressée : « *Hoc est Christum cognoscere,* écrit-il, *beneficia ejus cognoscere, non, quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri* (1). »

Les théologiens protestants, sans abandonner complètement ce point de vue, revinrent bien vite à la conception antérieure à la Réforme. La ruine de cette scolastique protestante fut préparée à la fois par le rationalisme et par le piétisme, le coup décisif lui fut porté par Schleiermacher, de qui la méthode est reconnue comme la seule légitime par les théologiens de toutes les tendances.

(1) *Die Loci communes Philipp Melanchtons in ihrer Urgestalt,* édition Plitt-Kolde, 3e éd., Leipzig, 1900, p. 63.

Digitized by Google

« La piété considérée en elle-même n'est ni une connaissance, ni une action, mais une détermination du sentiment ou de la conscience immédiate (1). »

Cette phrase de la dogmatique de Schleiermacher qui résume sa conception de la religion contient en germe le principe de sa méthode. Si la piété n'est pas une connaissance, la théologie n'a pas le droit de prendre la forme d'un système de vérités, elle doit partir du sentiment qui constitue essentiellement la piété. C'est ce qu'ont fait Schleiermacher lui-même et tous les théologiens après lui jusqu'à Ritschl.

Cette méthode, malgré ce qu'elle avait de fécond et d'incontestablement légitime, ne tenait pas un compte suffisant du caractère particulier du christianisme, et de la place qu'y occupent les faits historiques de la vie, de la personne et de l'œuvre du Christ. Sans doute cet élément n'était pas entièrement méconnu par Schleiermacher, puisque le sentiment dont il fait le point de départ de sa théologie n'est pas le sentiment religieux en général, mais celui du chrétien, c'est à dire d'un membre d'une Eglise qui est la conséquence directe de ces faits historiques. Mais s'ils entrent ainsi en ligne de compte, ce n'est que d'une manière tout indirecte et qui n'est pas en rapport avec l'importance capitale qu'ils ont pour la religion chrétienne. C'est à ce défaut de la méthode de Schleiermacher que Ritschl, qui avant d'être dogmaticien avait été historien et critique, a voulu porter remède. Son effort théologique a eu pour objet la création d'une méthode nouvelle qui ne prétend pas donner une analyse de la conscience chrétienne, mais exposer le contenu de l'Evangile, c'est à dire de la révélation telle qu'une étude historique nous la montre dans l'enseignement de Jésus et dans les écrits du Nouveau-Testament (2).

La méthode de Ritschl représentait par rapport à la méthode

(1) SCHLEIERMACHER, *Der christlicher Glaube* (1821), § 3.

(2) Pour plus de détails voir mon étude, *La théologie d'Albert Ritschl*, pp. 13 ss. (*Revue de théologie et de questions religieuses*, 1905, pp. 258 ss.). Cf. KATTENBUSCH, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3e éd., p. 59.

Digitized by Google

traditionnelle depuis Schleiermacher, un incontestable progrès, mais en même temps elle n'allait pas sans quelques graves difficultés. Une seule doit nous occuper ici. Si la dogmatique est un exposé systématique des idées de la révélation chrétienne primitive, elle risque d'être sur bien des points en désaccord avec notre foi personnelle. La différence entre notre conception du monde et celle des premiers chrétiens importe peu ici, car le désaccord qui en résulte est superficiel, et disparaît si on a soin de mettre dans les formules anciennes notre conception actuelle du monde, à la place de celle qu'on avait il y a dix-neuf siècles. Il y a un désaccord beaucoup plus grave qui tient à ce que nous n'avons pas fait les expériences que supposent les formules théologiques d'un Paul par exemple, et que, dans ces conditions, répéter ces formules n'est pas faire acte de foi, mais acte d'incrédulité et d'hypocrisie (1).

Pour échapper à cette difficulté, Herrmann propose de distinguer nettement le fondement et le contenu de la foi. Une première partie de la théologie aurait à présenter le fondement de la foi d'une manière telle qu'il soit accessible à tout homme sincère. Une seconde exposerait ce que Herrmann appelle le contenu de la foi, elle garderait un caractère subjectif très accentué et varierait suivant les expériences personnelles de chacun. Herrmann, par exemple, déclare pouvoir très bien accepter l'idée de l'expiation substitutive par la mort du Christ, mais on conçoit que d'autres n'aillent pas jusque-là.

Essayons de bien préciser la portée de cette conception. Il ne nous paraît pas juste — en principe au moins — de dire, comme le fait Ecke, que c'est là un subjectivisme aussi contestable que celui de Schleiermacher et des théologiens d'Erlangen (2), car Herrmann a soin d'insister sur le caractère

(1) Il faut remarquer — comme le fait très justement Ecke (*Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, p. 162) — que ce n'est pas, comme la plupart des théologiens, parce qu'il les juge infidèles à l'enseignement de Jésus, mais parce qu'elles expriment des expériences que nous n'avons pas faites, que Herrmann écarte les formules bibliques.

(2) Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls*, p. 162.

Digitized by Google

historique du fondement de la foi qui est la personne historique de Jésus.

A un autre point de vue, la conception de Herrmann paraît conduire à la dissolution de la dogmatique proprement dite. A sa place, il met d'abord une discipline purement historique dont l'objet est de décrire la genèse de la foi et d'analyser son fondement; puis il la couronne par quelque chose qui reste exclusivement subjectif. Les idées de la foi n'expriment pas de vérité objective, elles ne sont pas, au sens strict du mot, des connaissances, puisqu'elles n'obéissent pas à des lois, et que, dans ce domaine, il ne saurait y avoir, d'après Herrmann, de théorie de la connaissance.

Il ne serait pas juste de conclure de cette théorie que Herrmann n'attribue aux idées de la foi qu'un caractère illusoire, car il peut y avoir d'autres vérités que celles de l'ordre intellectuel. Les idées de la foi, conçues comme des points de vue sur les choses ou des intuitions du sujet croyant, seraient de telles vérités. Mais cela soulève une grande difficulté. Quelle que soit l'importance que l'on attribue à l'élément pratique qu'elles contiennent, il est impossible de faire que ces idées de la foi ne soient avant tout, comme le mot même l'indique, des idées. Il faut alors se demander quel rapport il y a entre elles et les autres idées de l'esprit. Si on dit qu'elles ne sont pas du même ordre que les autres idées et n'ont rien de commun avec elles, on est conduit à conclure qu'une même idée peut être fausse comme idée générale ordinaire, et vraie comme idée de la foi, ce qui est un dualisme insupportable à l'esprit moderne. Pour y échapper, il faut admettre que, par quelque point, l'idée de la foi diffère de l'idée ordinaire, c'est à dire qu'il y a des lois spéciales auxquelles ces idées obéissent, et, par conséquent, chercher à établir — ce que Herrmann refuse de faire — une théorie de la connaissance religieuse. Le symbolisme critique de Sabatier (1) pourrait avoir sa place ici. Il consiste à admettre que la connaissance religieuse n'est pas adéquate, mais qu'elle est un symbole qui traduit, si on peut

(1) SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, pp. 390 ss.

Digitized by Google

s'exprimer ainsi, une vérité qui ne peut être formulée d'une manière précise, et que le sujet saisit par une intuition d'une nature particulière. Cela étant, on comprend la différence qu'il y a entre une idée ordinaire et une idée de la foi. Il est parfaitement légitime d'admettre que, considérée comme une formule logique exprimant la vérité d'une manière adéquate, l'idée de l'expiation substitutive par la mort du Christ soit fausse, mais que comme idée de la foi, c'est à dire considérée comme un symbole qui traduit une expérience qui ne se peut exprimer, cette même idée soit vraie.

S'il en est ainsi, et si on a soin d'insister sur le caractère très particulier de la connaissance religieuse, rien n'oblige à ne faire des idées de la foi que le couronnement de la vie religieuse ; on peut leur attribuer un rôle dans la genèse même de la foi. C'est ce qui résultera, croyons-nous, de l'analyse de la notion du dogme (1).

Au sens catholique de ce mot, le dogme est une croyance officiellement définie, promulguée et imposée par l'autorité compétente, c'est à dire par l'Eglise. Il va de soi que cette notion ne pouvait passer telle quelle dans le protestantisme. L'esprit même de la réformation est en contradiction formelle avec l'idée d'une doctrine qui serait imposée de l'extérieur par n'importe quelle autorité. Le protestantisme n'a pu adopter la notion du dogme qu'en la transformant. Le dogme protestant doit être, selon Lobstein, l'expression et l'affirmation scientifique de la foi protestante, d'une manière qui réponde aux intérêts de l'époque actuelle et de la génération présente (2). Il faut se garder de l'identifier avec la foi. Le dogme n'arrive jamais à exprimer d'une manière satisfaisante ce qu'il y a de plus précieux en elle. Ce qui est essentiel dans la piété, la vie même de la foi, se refuse à toute analyse. Le dogme n'exprime pas toute la réalité de la foi, mais seulement sa charpente et son squelette.

(1) Voir sur toute cette question l'important ouvrage de LOBSTEIN, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante* (Paris, 1896), auquel nous avons fait de larges emprunts.

(2) LOBSTEIN, *Essai d'une introduction...*, pp. 47 ss.

Digitized by Google

Il résulte de cette notion même que le dogme ne peut avoir, pour le protestantisme, la valeur absolue qu'il a dans l'Eglise catholique, mais il serait faux et dangereux de conclure de là qu'il n'a plus aucune valeur et qu'il doit être rejeté de la théologie comme vestige d'un passé maintenant aboli. Il peut encore jouer dans la vie de la foi un rôle important. Sa première utilité est d'amener la foi à prendre conscience d'elle-même ; une Eglise n'a réellement conscience de sa foi que lorsqu'elle l'a exprimée d'une manière concrète dans un dogme : cela tient à la constitution même de la nature humaine. La pensée, le sentiment, la volonté ne sont pas trois facultés indépendantes l'une de l'autre, mais il y a entre elles une harmonie telle que lorsque l'une d'elles entre en jeu, les deux autres agissent en même temps. Les sentiments superficiels et fugitifs seuls n'ont pas de retentissement dans la pensée, ou plutôt en ont un si faible qu'il ne s'élève pas au niveau de la conscience. Une émotion profonde comme l'émotion religieuse se traduit nécessairement dans la pensée par un dogme qui, à son tour, en vertu de la loi d'action et de réaction, qui est la loi même de l'âme humaine, alimente l'émotion religieuse (1). Ainsi, dans la vie de la collectivité, comme dans celle de l'individu, toute foi religieuse qui n'est pas une émotion passagère se traduit dans l'esprit sous la forme d'une pensée qui, élaborée par l'intelligence, devient un dogme (2). Le dogme

(1) « Cette nécessité existe pour tout le monde. La foi, réduite à une impression, à un sentiment, est sans doute suffisante pour faire le bonheur de la vie, mais elle reste personnelle et incommunicable. L'âme croyante éprouve l'impérieux besoin d'entrer en une communion plus intime avec le mystère de Dieu, de connaître toujours mieux la plénitude de grâce qu'elle a reçue ; l'esprit cherche à dissiper les ténèbres qui l'enveloppent, à se laisser pénétrer de lumière. Le dogme sans doute n'est rien par lui-même, mais il porte et enferme le divin comme l'écorce enferme l'amande, comme le vase contient le parfum. Brisez le vase et le parfum se dissipe dans l'air. Détruisez le dogme et la vérité s'évanouit. Ce n'est pas par un caprice, ou en contradiction avec eux-mêmes, que des hommes comme saint Paul et saint Jean ont donné à leur foi une forme intellectuelle qui parle à la conscience et à l'esprit. Quiconque croit veut savoir et formuler l'objet de sa foi, et la connaissance est une chose divine. » F. Kuhn, *Le Christianisme de Luther*, Paris, 1900, p. 33. (*Revue chrétienne*, 1900, I, p. 427.)

(2) Certaines formes de la piété mystique paraissent, à première vue, contredire cette thèse, mais, si on regarde les choses de près, on constate que cette soi-disant absence de pensée est elle-même un minimum de pensée.

Digitized by Google

permet à l'Eglise de prendre conscience de sa foi, et de lui donner un caractère de permanence qu'elle ne pourrait avoir si elle était une simple émotion.

Ce n'est pas tout : le dogme rend encore possible le progrès de la foi. Le rôle qu'il joue à ce point de vue est comparable à celui du langage. Le mot n'est pas l'idée plus que le dogme n'est la foi, mais il est le signe de l'idée, il marque les points acquis par le travail de la pensée et évite les perpétuels recommencements ; il permet ainsi à la pensée d'aller de plus en plus loin parce qu'elle peut prendre pour point de départ les résultats une fois atteints. Le dogme, de même, en assurant un certain caractère de fixité à l'émotion religieuse, permet à la foi de s'élever toujours plus haut en parcourant rapidement les échelons qui avaient été d'abord gravis lentement et péniblement. Il fixe ainsi les expériences du passé de l'Eglise et les met à la disposition de son présent.

Le dogme rend encore à la foi le service de l'intégrer dans la conception générale du monde. Sans doute, la foi porte directement en elle-même la cause de sa certitude, mais il est dangereux pour elle de rester isolée dans la vie spirituelle de l'humanité. Le rôle du dogme est de la garder de cet isolement funeste. Aux différents moments de l'histoire, le dogme s'élabore en sorte que la vérité chrétienne puisse être pensée par les cerveaux de cette époque. Nous ne voulons nullement dire qu'il n'y a de vérité religieuse que dans ce qui est parfaitement rationnel et clairement intelligible, mais nous croyons que le dogme, qui est la traduction dans la pensée de l'émotion religieuse, doit être susceptible d'être pensé par l'intelligence critique la plus rigoureuse.

Le rôle de la dogmatique est précisément d'élaborer le dogme de manière à lui donner ce caractère sans lequel il n'a plus, nous semble-t-il, de raison d'être.

Ce que nous venons de voir nous permet de déterminer le rôle qu'il doit remplir dans la vie de l'individu. A lui seul, il est tout à fait insuffisant. L'adhésion au dogme, même lorsqu'elle est parfaitement sincère, ne constitue pas la foi. Ce que l'individu trouve dans le dogme, ce n'est pas, s'il est per-

Digitized by Google

mis de s'exprimer ainsi, le dogme tout nu, mais avec lui la foi même qui lui a donné naissance. Ce ne sont pas seulement des formules qui se présentent à son esprit, c'est toute l'expérience du passé qui vient enrichir, diriger, organiser l'expérience du présent et servir de fondement à l'avenir. Le rôle du dogme est donc, avant tout, pédagogique, cela nous permet de déterminer quelles en sont les limites. L'éducation ne doit pas dominer, mais servir. L'idéal qu'elle poursuit est de se détruire elle-même et de se rendre inutile. Le dogme ne doit pas prétendre être une norme immuable qui s'impose à toutes les générations. Après avoir donné naissance à la foi, il doit être détruit, puis élaboré à nouveau par ceux qu'il a servis.

La science dogmatique ne peut donc être, comme le voulait Schleiermacher, une discipline historique. Quand elle a défini ce qu'est la tradition de l'Eglise, elle n'a accompli qu'une partie de sa tâche, il lui reste à élaborer cette foi d'une manière qui réponde aux exigences de la pensée actuelle ; il ne suffit pas que la dogmatique ait un caractère descriptif et critique, il faut encore que, dans une certaine mesure, elle soit normative (1). Ceci d'ailleurs ne doit pas être exagéré ; si, au lieu de jalonner la voie et d'offrir des points d'appui à la foi, le dogme prétend la limiter et l'enfermer dans des barrières infranchissables, loin de servir la foi, il ne fera que l'étouffer et la tuer.

Après ce coup d'œil sur la nature du dogme et sur le rôle de la dogmatique, revenons à la conception de Herrmann. Tout en rendant hommage au souci de sincérité qui l'a inspirée, on peut se demander si elle ne provient pas de la méconnaissance de la nature du dogme. Si le dogme était une expression adéquate de la vérité religieuse, il n'aurait de place que dans la vie de ceux qui ont personnellement saisi cette vérité. Dans

(1) Voir sur ce point les intéressantes observations de KAFTAN, *Zur Dogmatik*. Tubingue, 1904, pp. 21 ss. (*Z. f. Th. u. K.* XIII. (1903), pp. 114 ss.). Kaftan nous paraît d'ailleurs aller trop loin dans cette voie. Cf. nos observations sur ce point. *Ann. de bibl. théol.*, 1904, pp. 167 ss.

Digitized by Google

ce cas, la conception de Herrmann se justifierait pleinement. Mais si, comme nous avons essayé de le montrer, le dogme est la traduction dans la pensée de la foi religieuse, capable d'aider cette foi à se réaliser chez d'autres, c'est à dire s'il a une valeur pédagogique, il doit avoir sa place, non pas au terme de la vie religieuse, mais à ses débuts.

En méconnaissant le rôle pédagogique du dogme, Herrmann a rendu fort obscur le problème de la genèse et de l'origine de la foi. Celle-ci naît, selon lui, lorsque l'âme est entrée en contact avec la réalité historique de la personne de Jésus. Si on veut tirer de ce principe toutes les conséquences qu'il comporte, on aboutit fatalement à distinguer deux degrés dans la foi. L'expérience précise du contact avec la personne de Jésus n'est pas le fait de tous les chrétiens. Elle ne se produit que dans des conditions très particulières qui ne sont réalisées que dans l'infime minorité des cas. On peut presque dire que cette expérience, telle que Herrmann la conçoit, n'est que la solution d'une crise théologique. Toute foi véritable comporte un rapport personnel avec Jésus-Christ, mais ce n'est que lorsque le croyant sent vaciller le fondement traditionnel de sa foi et qu'il cherche à lui en donner un autre qui soit théologiquement inattaquable, qu'il est amené à la fonder sur le rapport personnel avec le Christ. Ainsi, dans l'immense majorité des cas, la foi qui est un rapport personnel avec Jésus-Christ, ne repose pas directement sur ce rapport, mais sur la tradition doctrinale de l'Eglise, c'est à dire sur le dogme vérifié et fécondé par l'expérience personnelle. On ne peut dire que ce soit là une forme inférieure de la foi. Ses degrés ne dépendent pas de la manière dont elle est motivée, mais de son plus ou moins de puissance et d'assurance. Or, nous sommes obligés de reconnaître que chez tel chrétien très simple, chez tel enfant peut-être, une foi qui repose sur le dogme a atteint un degré de puissance et de triomphante assurance duquel ne s'approche pas toujours celle qui, par un processus théologique peut-être plus correct, cherche à se fonder directement sur la personne de Jésus, sans l'intermédiaire du dogme. De tels cas,

Digitized by Google

qui ne sont pas rares, obligent à écarter une théorie qui voit dans le christianisme des enfants — cet idéal de toute vraie piété — une foi de second ordre.

Le problème de la genèse de la foi se simplifie si on tient compte du rôle pédagogique du dogme. L'individu naît à la vie chrétienne parce qu'il est placé sous l'influence de la tradition doctrinale de son Eglise. Toute la foi des générations passées vient à lui dans le dogme et allume sa propre foi. La question de savoir si le croyant éprouvera ou non le besoin de prendre conscience du fondement dernier de sa foi n'intéresse en rien l'intensité et la puissance de cette foi. Cela dépend uniquement de ses aptitudes et de ses besoins intellectuels.

La conception de Herrmann sur le rôle des idées de la foi nous paraît donc insuffisante. Celles-ci ont, nous semble-t-il, leur place dès le début de la vie de la foi, pour la porter et la nourrir, et non seulement au moment où cette vie s'est épanouie pour la couronner.

Il résulte de là aussi que la conception de la théologie de Herrmann est insuffisante. Certes, c'est une tâche très utile et très nécessaire que de décrire la relation du chrétien avec Dieu, mais il faut aussi, croyons-nous, recueillir la tradition doctrinale de l'Eglise, l'élaborer conformément aux exigences de la pensée moderne, pour qu'elle soit capable de porter la foi de notre génération et de celles qui suivront, comme elle a porté la foi des générations passées.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

LE FONDEMENT DE LA FOI

I. — Observations historiques.

Avant d'essayer de discuter les idées de Herrmann sur le fondement de la foi, il faut jeter un coup d'œil sur les controverses dont ce problème a été l'objet, en Allemagne principalement, dans ces dernières années. Cela est d'autant plus nécessaire que le problème du fondement de la foi a été porté par Herrmann sur le terrain sur lequel il est actuellement débattu, et que ses idées occupent une grande place dans ces controverses.

Tous les chrétiens sont d'accord sur cette formule : « Le Christ est le fondement de la foi. » La difficulté commence quand on veut préciser ce qu'on entend par là. Par le Christ, l'ancienne orthodoxie entendait un être divin. Sa vie historique importait peu, ou du moins n'importait que comme manifestation d'une réalité surnaturelle. Pour elle, c'était le Christ-Dieu qui était le fondement de la foi.

Sous l'influence du rationalisme du XVIIIe siècle, le point de vue changea. L'école dite des lumières (*Aufklærung*) met en relief cette idée exprimée par Lessing que des vérités historiques contingentes ne peuvent servir à établir des vérités rationnelles nécessaires (1). Il semble que la majorité des dogmaticiens du XIXe siècle, tant orthodoxes que libéraux, soit d'une manière plus ou moins consciente sous l'influence de

(1) Lessing, *Uber den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777 : *Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historischen Wahrheiten demonstriert werden. Das ist : Zufœllige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.*

Digitized by Google

cette idée renouvelée d'ailleurs dans la thèse de Hegel, que l'Idée ne se verse pas tout entière dans une personne. Le Christ des théologiens orthodoxes est à peine un personnage historique. Ce n'est en tous cas qu'en tant qu'il est l'intervention dans le monde d'un principe divin qu'il est une révélation de Dieu.

Le point de vue d'Ernest Cremer peut être pris comme type de la conception orthodoxe : « L'Eglise, dit-il, et la foi chrétienne reposent sur des faits qui sont des actes de Dieu (1) » ; ils ne sont pas semblables aux autres faits, car ils sont objets, non de science, mais de foi (2), ils ne sont pas justiciables des méthodes historiques.

Quant aux théologiens libéraux, ils ne voient en Jésus une révélation de Dieu, que parce qu'avec lui apparaît, comme dit Biedermann, « le principe chrétien ». Sans doute, on déclare que l'union entre ce principe et la personne historique de Jésus « n'est pas purement extérieure et fortuite, mais intérieure et durable » (3) ; cependant on réduit la vie religieuse personnelle de Jésus à n'être que la première réalisation de ce principe dans une personnalité historique. Jésus n'est appelé le Sauveur que parce qu'il est la révélation historique du principe de la rédemption, et on a soin de spécifier que ce n'est pas ce fait historique accidentel, mais le principe de la filialité divine qui s'y révèle pour la première fois, qui constitue l'essence du christianisme (4).

Sabatier défend un point de vue analogue. Il ne veut pas faire reposer la foi sur « une tradition d'histoire sujette à toutes sortes d'incertitudes et de doutes » (5). L'essence du christianisme consiste selon lui « dans une expérience religieuse, dans

(1) Ernst Cremer, *Der Glaube und die Thatsachen.* Extrait des *Greisswalder Studien. Theologische Abhandlungen Hermann Cremer zum 25 jährigen Professorenjubiläum dargebracht.* Gutersloh, 1895, pp. 263 s. Cf. du même auteur *Uber die Entstehung der christlichen Gewissheit.* Gutersloh, 1893.

(2) Ernst Cremer, *Der Glaube und die Thatsachen,* p. 282.

(3) Biedermann, *Dogmatik,* 2e éd., II, p. 592.

(4) Biedermann, *Dogmatik,* 2e éd., II, pp. 592 s.

(5) Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion...,* p. 187.

Digitized by Google

une révélation intime de Dieu qui s'est faite pour la première fois dans l'âme de Jésus de Nazareth, mais qui se vérifie et se répète, moins lumineuse sans doute, mais non méconnaissable dans l'âme de tous ses vrais disciples. Il suit de là que le principe chrétien n'est pas un souvenir du passé ou une doctrine morte et enfermée dans un document, mais qu'il est quelque chose de toujours vivant, se transmettant avec la vie chrétienne elle-même, et se trouvant ainsi présent à tous les âges et contemporain de toutes les générations. La critique historique ne peut rien, ni pour infirmer, ni pour confirmer la valeur morale du principe chrétien, que seule apprécie la conscience religieuse » (1). « Le principe chrétien, dit Sabatier, apparaît simple et nu à l'état de sentiment et d'inspiration dans l'âme de Jésus-Christ. Il achève de s'expliquer, de se caractériser et de s'épanouir en doctrine dans son Evangile (2). »

Ni les théologiens orthodoxes, ni les théologiens libéraux n'ont insisté sur ce point, que c'est le fait historique de la personne de Jésus qui est la révélation de Dieu. Ils cherchent cette révélation en dehors de l'histoire, les uns dans la personne divine du Christ, les autres dans un principe chrétien plus ou moins indépendant de cette personne.

La théologie de Ritschl marque sur ce point un changement considérable : elle attribue à l'histoire une importance beaucoup plus grande, car elle y cherche directement la révélation de Dieu. La dogmatique, selon Ritschl, doit reposer sur l'Evangile dont elle se propose d'être une connaissance systématique.

Il y avait dans ces idées de Ritschl un principe extrêmement fécond ; c'était l'importance attribuée à la révélation historique, mais sur un point important sa conception est absolument insuffisante. La théorie mise en avant par lui pour justifier l'idée du canon est insoutenable (3). Des travaux comme ceux

(1) Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, pp. 187 s.

(2) Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion...*, p. 193.

(3) Maurice Goguel, *La théologie d'Albert Ritschl*, pp. 15 s. (*Revue de théol. et de quest. relig.*, 1905, pp. 260 s.)

Digitized by Google

de Baldensperger et de Bousset ont définitivement établi qu'il n'y a pas entre les écrits du Nouveau-Testament et ceux des auteurs contemporains, la différence absolue que pensait Ritschl.

L'idée du canon étant ruinée, il fallait, reprenant le principe juste de Ritschl qui était de chercher dans l'histoire la révélation de Dieu, s'attacher directement à la personne de Jésus pour y trouver la révélation divine. C'est ce qu'a fait Herrmann, nous avons vu avec quelle énergie, et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, avec quel souci de positivisme, c'est à dire avec quel soin de chercher la révélation de Dieu uniquement dans les faits historiques de sa vie personnelle (1).

Après la publication du *Verkehr*, les idées de Herrmann furent d'abord attaquées par Luthardt, qui essaya de montrer que la personne historique du Christ ne peut servir de fondement à la foi, car elle est incompréhensible sans une doctrine sur son essence éternelle. « L'image de Jésus à elle seule est muette, dit-il, ses actes et ses souffrances doivent être interprétés, et une telle interprétation, pour être valable, suppose que l'œuvre de sa vie est arrivée à son terme historique, car ce n'est que lorsqu'on est arrivé au but que l'on peut porter un jugement sur le chemin parcouru. L'interprétation de l'histoire de Jésus par le témoignage des apôtres doit être considérée comme un élément de cette histoire. C'est un commentaire dont le texte ne peut se passer (2). » « On ne peut juger l'œuvre de Jésus qu'en connaissant sa personne. Telle a été la logique de la théologie ecclésiastique et de la théologie de Luther (3). »

Trois ans plus tard, un professeur de Greisswald, Martin von

(1) Sur l'ensemble de la discussion soulevée par ces idées, cf. Scholz, *Der gegenwärtige Stand der Forschung über den dogmatischen Christus und den historischen Jesus, Theologische Rundschau*, 1898, 169 ss., 211 ss.

(2) Luthardt, *Zur Kontroverse über die Ritschl'sche Theologie, Z. f. K. W. K. L.*, 1886, p. 638.

(3) Luthardt, *Zur Kontroverse über die Ritschl'sche Theologie, Z. f. K. W. K. L.*, 1886, p. 640.

Digitized by Google

Nathusius, publia dans la revue apologétique *Der Beweis des Glaubens*, une critique des idées de Herrmann dans lesquelles il voit un effort pour rationaliser l'expérience chrétienne (1). Herrmann répondit par un article que le *Beweis der Glaubens* inséra, en l'accompagnant d'une note de la rédaction indiquant qu'elle ne partageait pas les idées de Herrmann. Il insistait, dans cet article, sur la nécessité de distinguer les expériences qui produisent la foi, de celles qui sont accordées à la foi (2). La controverse continua par un article de l'éditeur de la revue, le professeur Grau, de Kœnigsberg, qui accuse Herrmann de n'avoir ni la même relation avec Dieu, ni la même foi, ni la même prière que les chrétiens (3). Dans sa réponse, Herrmann s'attacha à montrer le caractère vraiment évangélique et luthérien de sa conception, en opposition avec la notion catholicisante de la foi de son adversaire (4). Les numéros suivants du *Beweis des Glaubens* apportèrent deux nouveaux articles de Nathusius (5) et de Grau (6), auxquels Herrmann répondit une troisième fois en résumant ses idées et en insistant à nouveau sur la distinction du fondement et du contenu de la foi (7). Enfin, Grau publia un dernier article dans lequel il attaquait à la fois Herrmann et Kaftan (8). Ce fut la fin de la controverse, du moins dans le *Beweis des Glaubens*.

Elle reprit en 1891 par un article de F. Oppenrieder dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*. Écartant la distinction du

(1) Von Nathusius, *Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung*, *Bew. d. Gl.*, 1889, p. 4.

(2) Herrmann, *Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung*, *Bew. d. Gl.*, 1889, pp. 173 ss.

(3) Grau, *Zur theologischen Darstellung des Glaubens als der christlichen Erfahrung*, *Bew. d. Gl.*, 1889, p. 250.

(4) Herrmann, *Der Streitpunkt in Betreff des Glaubens erörtert*, *Bew. d. Gl.*, 1889, pp. 361 ss.

(5) Von Nathusius, *Das Wirken des erhöhten Christus in seiner Gemeinde*, *Bew. d. Gl.*, 1889, pp. 401 ss., 469 ss.

(6) Grau, *Vom christlichen Glauben*, *Bew. d. Gl.*, 1889, pp. 441 ss.

(7) Herrmann, *Grund und Inhalt des Glaubens*, *Bew. d. Gl.*, 1890, pp. 81 ss.

(8) Grau, *Uber. den Grund des Glaubens, zugleich ein Urtheil über das neue Dogma Prof. Kaftans*, *Bew. d. Gl.*, 1890, pp. 223 ss., 265 ss.

Digitized by Google

fondement et du contenu de la foi, Oppenrieder soutient que la vie personnelle du Christ historique, telle que Herrmann la conçoit, est insuffisante pour porter la foi (1).

Dans une étude présentée la même année à une conférence pastorale, le professeur Paul Ewald, de Vienne, soutient que sur « le Christ historique » peut reposer seulement une foi d'ordre inférieur, comparable à celle des disciples de Jésus avant sa résurrection, et qui n'est pas capable de donner une certitude inébranlable du salut (2).

A la même époque, parut une autre étude beaucoup plus importante, c'est celle du théologien de Halle, Martin Kæhler. Elle porte le titre quelque peu paradoxal de : *Le soi-disant Jésus historique et le Christ de la Bible et de l'histoire* (3). Dans cette étude vigoureuse, mais parfois obscure, Kæhler combat avec énergie ce qu'il considère comme un abus de l'esprit historique appliqué à la théologie. Il soutient que la valeur de la Bible pour le chrétien n'est pas surtout d'ordre historique. Il ne va pas jusqu'à proscrire les recherches critiques sur le Nouveau-Testament ; il déclare nettement qu'elles sont, non seulement légitimes, mais encore indispensables, mais en même temps, il affirme qu'on ne peut en retirer aucun profit, car les problèmes soulevés par le Nouveau-Testament sont tels qu'ils resteront toujours des problèmes (4). Le Christ historique (*der historische Christus*) est le produit d'un travail critique artificiel, il ne peut être l'objet de la foi (5). « Il y a plus, dit Kæhler, *le Jésus historique des critiques modernes nous*

(1) Oppenrieder, *Durch welche Darstellung Jesu Christi wird nach der Lehre Ritschl'scher Schule der christliche Glaube erzeugt und durch welche nach Anweisung der h. Schrift, N. K. Z. II.* (1891), pp. 312 ss.

(2) Ewald. *Der « geschichtliche Christus » und die synoptischen Evangelien. Ein. Vortrag.* Leipzig, 1892.

(3) Martin Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus » und der geschichtliche, biblische Christus.* Leipzig, 1892, 2e éd. augmentée 1896. Nous citons cette 2e édit. Sur Kæhler voir l'étude enthousiaste de Bœgner : *Le professeur Martin Kæhler de Halle et la question théologique actuelle,* Dole, 1902, (*Revue Chrétienne,* 1902, I, pp. 405 ss.).

(4) Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus »...,* p. 2.

(5) Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus »...,* p. 4.

Digitized by Google

cachè le Christ vivant (1). » Il est aussi artificiel et aussi loin de la réalité que le Christ dogmatique de la théologie byzantine (2). On ne peut, ainsi que le veulent les auteurs de *Vies de Jésus*, donner une biographie du Christ, car il n'y a pas de sources suffisantes pour cela. « Pourquoi d'ailleurs cherche-t-on le Christ dans sa réalité historique (*den wirklichen Jesus, wie er leibte und lebte*), sinon parce qu'on croit en lui sur le témoignage de la Bible envisagée comme confession de foi (3) ? » Ceci amène Kæhler à poser un dilemme : « Ou bien, dit-il, nous devons renoncer au Dieu révélé, ou bien il faut qu'il y ait une autre réalité du Christ comme notre Sauveur, que celle des circonstances de sa vie qui ne nous est pas accessible avec cette précision que l'on cherche aujourd'hui dans une biographie. Il faut qu'il y ait, pour arriver au Christ historique, une autre voie que celle de la théologie historique, qui examine les sources et qui opère par des constructions analogiques (4). » Qu'est-ce donc en définitive qu'une individualité historique ? se demande Kæhler ; et il répond que c'est le créateur et le porteur d'une action qui se continue ; au point de vue de l'histoire, ce qui est historique dans une personnalité, c'est son action personnelle qui dure après elle et que la postérité peut percevoir. *Quelle est donc l'action décisive que Jésus a laissée après lui ? Suivant la Bible et l'histoire ecclésiastique, aucune autre que la foi de ses disciples* (5), la certitude qu'il est le vainqueur du péché, du tentateur et de la mort. Cette conviction s'est résumée dans la confession « le Christ, le Seigneur » (6). Le véritable Christ n'est pas Jésus dans sa vie historique, car ce Jésus n'a pu inspirer à ses disciples une foi vivante en lui (7). *Le véritable Christ est le*

(1) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 44. C'est Kæhler qui souligne.

(2) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 44.

(3) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, pp. 57 ss.

(4) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 62.

(5) C'est Kæhler qui souligne.

(6) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 63.

(7) KÆHLER, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 65.

Digitized by Google

Christ qui est prêché (1), c'est à dire le Christ de la foi (2).

On comprend que, placé sur ce terrain, Kæhler refuse absolument d'accepter la distinction que statue Herrmann entre le fondement et le contenu de la foi, parce qu'il est, selon lui, dangereux de séparer le Christ de l'histoire de son image biblique (3).

Herrmann répondit aux critiques d'Oppenrieder, d'Ewald et de Kæhler en reprenant toute la question et en la développant à nouveau avec une plus grande précision. Ce nouvel exposé parut en 1892 sous ce titre : *Le Christ historique, le fondement de notre foi* (4). La publication de cet article donna à la controverse un aliment nouveau. A partir de ce moment, les adversaires de la théologie de Herrmann ne sont plus seuls à y prendre part, mais des ritschliens comme Otto Ritschl, Joh. Weiss, Max Reischle, Theodor Hæring y interviennent aussi.

En 1893, Herrmann Scholz traite la question de la relation de l'âme avec le Christ dans un article sur *la Relation personnelle avec le Christ et l'enseignement religieux.* Il présente les choses d'une manière moins absolue que Herrmann. « On peut concevoir, dit-il, bien des formes d'appropriation personnelle par lesquelles l'âme entre en relations avec le Christ jusqu'à la limite de l'union mystique (5). »

Otto Ritschl étudie la même année plus spécialement l'idée du caractère historique du fondement de la foi. Il prend position à la fois contre Kæhler et contre Herrmann. Celui-ci a eu

(1) C'est Kæhler qui souligne.

(2) Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 66.

(3) Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 188.

(4) Herrmann, *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, Z. f. Th. u. K.* II. (1892), pp. 232 ss. Cet article provoqua une réplique d'Ewald, *Der biblische Christus unseres Glaubens Grund, N. K. Z.* III. (1892), pp. 949 ss.

(5) H. Scholz, *Das persönliche Verhältniss zu Christus und die religiöse Unterweisung, Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 349.

Digitized by Google

raison de maintenir le caractère historique du fondement de la foi, mais tort de soutenir que la science historique est incapable d'en établir la certitude (1). S'il en était ainsi, on connaîtrait historiquement l'idée que les apôtres se sont faite du Christ, mais non le Christ lui-même. Toute connaissance historique suppose un travail critique indépendant du jugement religieux (2). Le terme de « Christ historique » qu'emploie Herrmann ne peut désigner quelque chose qui naît directement de la foi, et qui est indifférent à la science critique (3). « La conception de Herrmann, dit Otto Ritschl, suppose que la foi a clairement conscience de la manière dont la vie personnelle de Jésus la détermine ; c'est là une conception trop étroite (4). » Il y a des chrétiens qui n'ont pas sur le fondement de leur foi d'idées bien claires, faudra-t-il douter qu'ils aient une foi véritable parce qu'ils n'ont pas nettement conscience que leur piété est déterminée par la vie personnelle du Christ? Une foi peut être réelle, efficace et féconde sans cependant être consciente de son fondement (5). Otto Ritschl objecte à Herrmann que les expériences aiguës qu'il suppose ne sont pas le propre de tous les hommes, et que le jugement qu'il porte sur le christianisme des enfants est tout à fait étranger à l'esprit de Jésus. En un mot, le système de Herrmann est, à ses yeux, trop étroit et ne répond pas à la richesse et à la variété de la vie réelle (6). La distinction du fondement et de l'objet de la foi peut être fondée en théorie sans être vraie en pratique (7).

(1) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft, Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 349.

(2) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), pp. 375 s.

(3) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 381.

(4) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 384.

(5) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 385.

(6) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), pp. 387 s.

(7) Otto Ritschl, *Der geschichtliche Christus..., Z. f. Th. u. K. III.* (1893), p. 392.

Digitized by Google

Deux ans plus tard, Johannes Weiss fut amené, dans son ouvrage sur l'*Imitation du Christ et la prédication actuelle*, à discuter les idées de Herrmann sur la foi en Christ. Il lui reproche de présenter l'action de la vie intérieure de Jésus, non pas comme un des modes, mais comme le seul mode possible de la naissance de la foi, et de n'attribuer à l'intermédiaire de la communauté qu'une importance secondaire (1). Herrmann admet à tort, selon lui, que le processus de la naissance de la foi chez les chrétiens actuels ne fait que répéter ce qui s'est produit chez les premiers disciples dans leur contact personnel avec Jésus (2). Il admet que des expériences aiguës constituent la voie normale nécessaire pour tous les chrétiens. Il y a là, pour la vie religieuse, un danger contre lequel il convient, selon Weiss, de réagir. L'impression produite par l'image du Christ n'est qu'un facteur, entre beaucoup d'autres, du développement de la vie chrétienne. Herrmann décrit des expériences individuelles qui ne doivent pas être généralisées. Une enquête, si elle était possible, montrerait que la grande majorité des chrétiens n'a pas passé par ces crises aiguës, mais est née à la vie chrétienne progressivement par les multiples influences de l'Eglise. Cette voie qui est la plus usuelle est aussi la plus normale parce qu'elle est la plus conforme à la constitution psychologique de l'homme (3). En présentant le fait d'être subjugué par le Christ comme le chemin de la foi, Herrmann a ouvert une porte trop étroite, car il est bien difficile pour un homme de notre temps, surtout s'il est de tempérament sec et peu imaginatif, de concevoir une image si vivante du Christ (4). C'est une activité esthétique seule qui peut rendre le Christ historique présent pour nous et il est illégitime de faire reposer la foi sur une telle base (5). Le tort de Herrmann, c'est en définitive d'avoir méconnu l'importance

(1) Johannes Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*. Göttingue, 1895, p. 139.

(2) J. Weiss, *Die Nachfolge Christi...*, p. 140.

(3) J. Weiss, *Die Nachfolge Christi...*, p. 141.

(4) J. Weiss, *Die Nachfolge Christi...*, p. 143.

(5) J. Weiss, *Die Nachfolge Christi...*, p. 144.

Digitized by Google

du rôle de la communauté et des multiples influences qui s'exercent par elle (1).

Harnack a pris position dans le débat par une conférence faite en 1895 sur *le Christianisme et l'histoire*. « En confessant le salut par Christ, dit-il, l'Eglise rattache ce qu'elle possède d'éternel à un fait historique et affirme l'indissoluble unité des deux éléments (2). » Harnack discute les objections que l'on fait à cette conception. On ne peut lui opposer l'idée de l'évolution, car l'idée de l'évolution n'est pas un processus naturel qui permette de constater un enchaînement logique nécessaire ; tout progrès se fait par une personne (3). On ne peut non plus objecter que la personne de Jésus appartient au passé, car elle continue à agir. Dans la vie et la mort de Jésus, l'humanité acquiert la certitude d'une vie éternelle et d'un amour divin qui triomphe du mal et du péché. Dix-huit siècles nous séparent de ces faits, mais quand nous nous demandons ce qui nous donne le courage de croire à l'action de Dieu dans l'histoire et à une vie éternelle, nous répondons : c'est la confiance en Christ, en cela consiste son existence actuelle pour nous (4). On objecte encore que la critique ôte toute certitude à l'histoire de Jésus, mais, à bien examiner les choses, ce sont des détails seulement qui sont modifiés (5).

Harnack est revenu sur le même problème dans ses conférences sur *l'Essence du christianisme*. « Tout ce que nous avons, dit-il, tout ce que nous sommes, nous le tenons de ce qui, dans l'histoire, a eu une action et agit encore aujourd'hui (6). » Une grande personnalité historique ne révèle une partie de son essence que dans l'action qu'elle exerce, aussi

(1) J. Weiss, *Die Nachfolge Christi...*, pp. 145 s.

(2) Ad. Harnack, *Das Christenthum und die Geschichte*. (Leipzig, 1895), *Rede und Aufsätze*, II, p. 3.

(3) Ad. Harnack, *Das Christenthum und die Geschichte*, *Rede und Aufsätze*, II, pp. 7 ss.

(4) Ad. Harnack, *Das Christenthum und die Geschichte*, *Rede und Aufsätze*, II, pp. 13 s.

(5) Ad. Harnack, *Das Christenthum und die Geschichte*, *Rede und Aufsätze*, II, pp. 15 ss.

(6) Ad. Harnack, *Das Wesen des Christenthums*. Leipzig, 1900, p. 3.

Digitized by Google

ne convient-il pas de considérer la personne de Jésus en dehors de son action (1). Sur ce point, Harnack se rapproche dans une certaine mesure de Kæhler.

Une phase importante de la controverse s'est déroulée en 1897 et 1898. Reischle et Hæring y eurent les rôles principaux. Reischle ouvrit la discussion. Il était qualifié pour cela par une brochure sur *la Foi en Jésus-Christ et l'étude historique de sa vie*, publiée en 1893, dans laquelle il avait essayé, en s'adressant à un public plus étendu que celui des théologiens, de faire comprendre que la foi ne peut reposer sur les résultats lentement atteints du travail historique (2). La foi doit être indépendante du travail scientifique (3), et avoir pour fondement la vie terrestre de Jésus-Christ, avec la puissance rédemptrice qu'elle implique (4). Les recherches historiques sur la vie de Jésus ont une valeur religieuse parce qu'elles obligent la foi à prendre nettement conscience de son véritable fondement (5).

Dans son étude de 1897, Reischle part de cette idée centrale de la dogmatique ritschlienne, que « le Jésus-Christ de l'histoire est la révélation de Dieu, fondamentale pour la foi (6) ». Cette thèse soulève une première difficulté : quel est le contenu de cette idée du Christ historique ? On ne peut, comme le voulait Ritschl, le déterminer par la théologie biblique, car ce serait faire dépendre la foi de recherches scientifiques (7). Les idées de Herrmann sur le Christ fondement de la foi marquent un développement et une modification des idées de Ritschl. C'est lui qui le premier a formulé avec précision la thèse : « Christ est le fondement de la foi. » Reischle se pro-

(1) Ad. Harnack, *Das Wesen des Christenthums*, p. 6.

(2) Max Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens*. Leipzig, 1893. (*Hefte zur « Christlichen Welt », N° 11*), p. 9.

(3) Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus...*, p. 11.

(4) Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus...*, p. 21.

(5) Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus...*, p. 32.

(6) Reischle, *Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den « geschichtlichen » Jesus Christus, Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 173.

(7) Reischle, *Der Streit..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 174.

Digitized by Google

pose de développer cette idée avec une terminologie différente, mais en communion avec la pensée fondamentale de Herrmann (1).

La personne historique de Jésus est pour la religion le centre de l'histoire. En elle une puissance divine nous saisit. Elle agit sur nous dans les diverses circonstances de notre vie. On ne peut chercher le fondement de la foi dans la vie individuelle sans méconnaître l'importance de l'histoire. C'est dans l'histoire que le monde de la foi entre en contact avec le monde terrestre. Pour parler par image, « elle est l'échelle de Jacob sur laquelle les puissances célestes descendent vers nous et par laquelle nous pouvons nous élever jusqu'à la réalité spirituelle invisible (2) ». Ce qui importe dans l'histoire ce ne sont pas des faits passés que nous ne pouvons percevoir directement et au sujet desquels nous ne pouvons avoir aucune conviction indépendante, mais la vie spirituelle qui y agit, avant tout, dans la vie personnelle de Jésus-Christ, et subsidiairement dans les personnalités chrétiennes (3). On ne peut saisir cela sans tenir compte d'abord de l'impression d'ensemble que Jésus produit sur nous par ce que nous savons de sa vie, et par le témoignage que notre conscience est obligée de lui rendre (4). On ne peut concevoir sa personne indépendamment de l'action qu'elle exerce sur la vie personnelle d'autres hommes, c'est à dire de l'existence de la communauté chrétienne et des sentiments de péché et de rédemption qui s'y développent (5). Pour ceux qui ont éprouvé cette action, Jésus n'est pas seulement une personne historique, il est le Seigneur vivant et glorifié. L'action du Christ glorifié est de la même nature que celle que Jésus exerçait de son vivant sur les pécheurs. Par cette action, quelque chose de la sainte vie divine qui était en sa personne agit sur les pécheurs, les juge, les console, les sanctifie et les élève au-dessus du monde. Quant à l'action des

(1) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 177.
(2) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 178 ss.
(3) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 180.
(4) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 180 ss.
(5) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 182 s.

Digitized by Google

personnalités chrétiennes, elle n'est vraiment efficace que lorsqu'elle peut être ramenée à celle du Christ. C'est sa personne qui est pour les pécheurs la manifestation de Dieu la plus directe et la plus puissante (1). On objecte qu'une connaissance purement historique de Jésus est trop incertaine pour servir de base à la foi. On peut, avec le philosophe Rudolf Eucken, répondre à cela que dans sa vie intérieure Jésus nous est mieux connu que n'importe quel héros de l'histoire universelle (2). Cette connaissance ne résulte pas d'une démonstration historique, mais d'une certitude personnelle (3).

Reischle propose de laisser de côté le terme de Christ historique qui prête à des malentendus et de le remplacer par des expressions comme « Jésus-Christ terrestre » (*der irdische Jesus Christus*), « Jésus dans son existence et son activité sur la terre » (*Jesu Sein und Wirken auf Erde*), ou encore « Jésus-Christ dans la chair » (*Jesus Christus im Fleisch*). Il résume ainsi sa pensée : « Le fondement de notre foi, c'est la personne rédemptrice de Jésus dans son essence spirituelle et dans l'ensemble de son action sur la vie humaine historique, action qui est reconnaissable dans les Evangiles et qui doit pouvoir l'être dans toute véritable prédication de l'Evangile (4). » Ce n'est pas exclusivement la contemplation du Christ historique ; ce sont aussi les témoignages de la foi qui nous amènent à croire. Il y a ainsi une complexité de récits et de témoignages dont l'organe est la communauté chrétienne sous l'action de l'esprit de Jésus-Christ. La foi naît au contact de la foi (5). Jusqu'ici il y a accord entre Kæhler et les ritschliens, mais ceux-ci vont plus loin et demandent : Quel est dans l'Evangile qui nous est prêché l'élément central qui agit sur notre conscience et y produit

(1) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 184 ss.

(2) Eucken, *Die Lebensanschauung der grossen Denker*, 2e éd., Leipzig, 1896, p. 165.

(3) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 187 s.

(4) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 193.

(5) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 196.

Digitized by Google

l'impression d'un jugement et d'une rédemption par Dieu ? Et ils répondent : C'est la personne historique de Jésus dans sa vie et dans son activité spirituelles sur la terre. Kæhler et ses partisans prétendent que cette distinction est artificielle, mais il s'agit de mettre le point central en relief et non de le séparer du reste. Quand on s'efforce de le faire, on constate que la véritable ancre de la foi, c'est la personne rédemptrice de Jésus dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle fait (*in ihrem Sein und Wirken*), telle qu'elle est au centre du témoignage du Nouveau-Testament, et de toute prédication chrétienne véritable. Ce n'est que par l'expérience que l'homme fait en face de cette personne, que peut se développer la foi à la résurrection du Christ (1).

Si l'impression produite par la personne de Jésus est la source de la foi, elle n'est pas toute la foi. La révélation divine dans la personne de Jésus nous aide à comprendre la richesse incommensurable de la foi chrétienne. C'est là un développement normal et non une construction théologique abstraite (2). La confiance en la personne rédemptrice de Jésus et en son activité spirituelle se développe comme un grain de moutarde et donne naissance à la connaissance générale de la foi (3).

La vie personnelle de Jésus est le seul fondement de la foi qui soit objectif en dehors de nous, et qui puisse en même temps faire partie de notre vie personnelle. C'est qu'elle n'est le fondement de la foi que dans l'impression et par l'impression qu'elle produit sur notre cœur et sur notre conscience (4).

Cette conception rend possible une religion évangélique, c'est à dire morale et personnelle (5). La foi n'a pas d'autre contenu que ce dont nous pouvons acquérir la certitude par la confiance personnelle en Jésus (6).

(1) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 201 ss.
(2) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 206.
(3) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 211.
(4) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 214 ss.
(5) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 220.
(6) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 227.

Digitized by Google

Pfleiderer reproche à Ritschl et à son école de restaurer une autorité extérieure en prêchant une foi à l'histoire (*Historienglaube*) (1). Cette accusation n'est pas justifiée, car la foi au sens ritschlien n'est pas une simple croyance à des faits historiques, elle est un acte de confiance en Jésus et en son activité spirituelle (2).

L'article de Reischle fut suivi d'observations de Theodor Hæring, disciple de Ritschl, mais de tendances conservatrices et porté plus qu'aucun des théologiens de l'école vers ce qu'on appelle en Allemagne la théologie positive. Hæring avait déjà publié en 1880 une étude christologique intitulée : *Sur ce qui demeure dans la foi en Christ.* « La foi en Christ, y disait-il, ne peut rester le centre du christianisme que si la conception historique de la vie de Jésus, incapable à elle seule de produire la foi, ne la contredit au moins pas, mais au contraire n'est pleinement intelligible que par le jugement de valeur que la communauté croyante porte sur la personne de Jésus (3). » La foi chrétienne a dans la personne de Jésus, non seulement son fondateur, mais son objet (4). Elle repose sur *l'impression d'ensemble produite par la personne* (5) du Christ (*der Gesammteindruck der Person Jesu Christi*), l'enseignement de Jésus étant inséparablement lié à sa personne (6). Il ne faut pas considérer la vie de Jésus en faisant abstraction de la mort qui la couronne, car sa vie sans cette épreuve n'inspirerait pas le même degré de confiance (7).

Ce sont ces idées que Hæring reprend et développe dans les observations que lui suggère l'article de Reischle. Il examine en particulier la question de savoir si la résurrection du Christ

(1) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie...*, pp. 30 ss. (*Jahrb. f. pr. Th.* 1889, pp. 190 ss.)

(2) Reischle, *Der Streit...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897) pp. 244 s.

(3) Th. Hæring, *Uber das Bleibende im Glauben an Christus. Eine christologische Studie.* Stuttgart, 1880, p. 6.

(4) Hæring, *Uber das Bleibende...* p. 9.

(5) C'est Hæring qui souligne.

(6) Hæring, *Uber das Bleibende...* pp. 21.

(7) Hæring, *Uber das Bleibende...*, p. 28.

Digitized by Google

fait partie du fondement de la foi. Est-on en droit, demande-t-il, de distinguer le contenu de la foi de son fondement, en ce sens que le contenu tout entier ne doive pas être considéré comme le fondement (1)? La vie personnelle de Jésus constitue-t-elle pour la foi un fondement plus solide que si on y joint aussi la résurrection (2)? Hæring fait observer que l'image (*Charakterbild*) de Jésus n'a été développée que par la foi à la résurrection étroitement liée aux expériences des apôtres (3). Sans doute, abstraction faite de la résurrection, l'image de Jésus produit une impression profonde, mais non la certitude sans laquelle il n'y a pas de foi rédemptrice, que la puissance de Dieu domine le monde entier (4). Le triomphe de Jésus sur la mort prouve que sa foi et son amour ont résisté à l'épreuve la plus dure, et se sont affirmés en lui comme une puissance qui dépasse sa vie naturelle et le monde qui s'y oppose (5). « La foi en Christ, dit Hæring, n'est justifiée que s'il est pour nous la révélation de Dieu, si Dieu est en lui une réalité active. Il ne faut pas faire abstraction de la résurrection quand on recherche quel est le fondement de la foi. La personnalité de Jésus-Christ, continue-t-il, me paraît de nature à éveiller toute la confiance possible, pas cependant une confiance telle que nous puissions nous assurer sur elle comme sur Dieu. C'est cependant cette confiance qu'il nous faut et nous ne pouvons l'avoir si la mort a eu le dernier mot. » Ainsi, la vie de Jésus sans sa victoire sur la mort ne serait pas une pleine révélation de Dieu, elle ne pourrait conduire à la foi (6).

(1) Hæring, *Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund? Amica exegesis zu Prof. D. M. Reischle's « Der Streit über die Begründung...», Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 333.

(2) Hæring, *Gehört die Auferstehung..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 335.

(3) Hæring, *Gehört die Auferstehung..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 336 s.

(4) Hæring, *Gehört die Auferstehung..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 338 s.

(5) Hæring, *Gehört die Auferstehung..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 339.

(6) Hæring, *Gehört die Auferstehung..., Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 341.

Digitized by Google

Les observations de Hæring étaient plutôt le développement que la critique des idées de Reischle : un accord entre les deux théologiens était possible, il se fit par un court article qu'ils publièrent en collaboration sous le titre de *Fondement de la foi et résurrection.* « La foi chrétienne qui sauve, disent-ils, a conscience d'avoir pour fondement et pour norme tout ce qui, dans l'apparition du Christ, manifeste la puissance rédemptrice de Dieu et la rend efficace. C'est le θεμέλιος posé par Dieu lui-même et qui doit toujours être posé à nouveau dans la prédication de l'Evangile. On ne peut exclure de ce θεμέλιος la preuve de la puissance de Jésus sur la mort, sans en faire quelque chose de très différent de ce qu'il est pour la foi. Il est essentiel pour la foi chrétienne rédemptrice, de se placer triomphalement sur le terrain : Christ est celui qui est mort, qui de plus est ressuscité et qui est assis à la droite de Dieu (1). »

Hæring reprit encore la question dans un article qui porte ce titre significatif : *Y aurait-il une certitude de la foi chrétienne s'il y avait une certitude historique de la non-historicité de l'histoire de Jésus, spécialement en ce qui concerne la résurrection ?* A cette question, Hæring répond négativement : « Cela résulte, dit-il, de l'essence de notre foi chrétienne, mais il ne peut y avoir une telle certitude historique, cela résulte de l'essence de la connaissance historique (2). La foi n'est pas une conséquence spontanée de la connaissance historique ; elle naît de l'impression que dans la vie de Jésus nous rencontrons la vie divine (3), mais si la connaissance historique n'est pas la cause exclusive de la foi, elle est une condition dont la foi ne peut définitivement se passer. L'histoire est une puissance qui crée la foi, mais elle n'est pas la seule. Ce n'est même pas assez de dire qu'elle est une condition né-

(1) Hæring et Reischle, *Glaubensgrund und Auferstehung. Ein gemeinschaftliches Schlusswort...*, *Z. f. Th. u. K. VII* (1898), p. 132.

(2) Hæring, *Gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe? Mit besonderer Bezugnahme auf die Auferstehung, Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), p. 492.

(3) Hæring, *Gäbe es Gewissheit...*, *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), p. 471.

Digitized by Google

cessaire, elle est un fondement, bien qu'elle ne soit pas le fondement au sens unique et absolu (1). »

Dans la controverse soulevée par Reischle, intervinrent encore Eberhard Vischer avec une étude sur *la Certitude historique et la foi en Jésus-Christ* (2), et Karl Sell avec des thèses sur *la Certitude historique et la foi* (3).

Il faut aussi mentionner un article de Martin Schian qui soutient que la dogmatique a tort de décrire la formation de la foi sans tenir un compte suffisant des différences individuelles (4). Il voit dans la théologie de Herrmann une tentative intéressante, mais encore insuffisante pour porter remède à cet état de choses, mais lui reproche de ne considérer qu'un cas unique et, somme toute, assez rare, celui qui répond à ses habitudes d'esprit et à sa culture personnelle (5). Schian conclut en exprimant le vœu que la dogmatique reconnaisse enfin qu'il y a plusieurs manières d'arriver à la foi et que toutes sont légitimes et normales (6).

Dans une brochure extrêmement suggestive sur la preuve expérimentale de la vérité du christianisme, H.-H. Wendt fait reposer sa démonstration sur l'expérience morale à laquelle vient se joindre pour la confirmer, ce qui pour Herrmann est le fondement même de la foi, l'impression produite sur nous par la personne du Christ historique. Cette impression ne suf-

(1) Hæring, *Gäbe es Gewissheit...*, *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), p. 475.

(2) Eb. Vischer, *Die geschichtliche Gewissheit und der Glaube an Jesus Christus*, *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), pp. 195 ss.

(3) K. Sell, *Zwei Thesenreihen über geschichtliche Gewissheit und Glaube*, *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), pp. 261 ss.

(4) Schian, *Der Einfluss der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensstellung*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 514.

(5) Schian, *Der Einfluss...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), pp. 520 s.

(6) Schian, *Der Einfluss...*, *Z. f. Th. u. K. VII.* (1897), p. 532. L'article de Schian provoqua une réponse de Drews (*Dogmatik oder religiöse Psychologie?* *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), pp. 134 ss.) qui soutient que la dogmatique ne doit pas avoir en vue des individualités concrètes, mais un type moyen idéal. Schian répliqua. (*Glaube und Individualität*, *Z. f. Th. u. K. VIII.* (1898), pp. 170 ss.)

Digitized by Google

firait pas à elle seule. La puissance divine dominatrice de l'univers que nous constatons en Jésus resterait pour nous un miracle inexpliqué, si nous ne faisions pas directement en nous-mêmes l'expérience de quelque chose d'analogue (1).

Dans une étude publiée en 1899, Wobbermin insiste sur l'importance qu'a pour la religion la connaissance de faits historiques. C'est dans la vie historique et là seulement, dit-il, que se développent les valeurs qui servent de pivot à la vie des hommes. Nous ne pouvons nous instruire sur les questions les plus élevées sans l'histoire. Ce qu'elle nous fait connaître de plus important est une conscience qui ignore toute imperfection de la vie morale et religieuse, c'est celle du Christ. Nous sommes obligés de reconnaître en lui l'autorité qu'appelle notre vie morale et religieuse (2). C'est le témoignage des premiers disciples qui nous fait reconnaître cette autorité. Il a sa source dans leur conscience morale et religieuse déterminée par la personne de Jésus. Ce témoignage est rendu au Christ ressuscité et glorifié. Sur ce point, Kæhler et Hæring ont raison contre Herrmann (3).

En 1900, Martin Rade, le théologien bien connu qui publie la *Christliche Welt*, traita de *l'Importance du sens historique pour le protestantisme*, dans la leçon inaugurale qu'il fit comme privat-docent à l'Université de Marbourg. Il résuma sa leçon dans une série de thèses dont voici la seconde : « La foi évangélique repose en fait sur des prémisses historiques. Le croyant a conscience de cette relation quand il cherche à se mettre au clair sur l'origine et le contenu de sa foi (4). »

(1) H.-H. Wendt, *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christenthums*. Göttingue, 1897, pp. 35 s. Sur les rapports de la conception de Wendt avec celle de Herrmann, p. 36, n. 2. L'accord entre eux nous semble plus grand que ne le suppose Wendt.

(2) Wobbermin, *Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion*, dans *Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie*, Berlin, 1899, p. 15.

(3) Wobbermin, *Zwei akademische Vorlesungen...*, pp. 17 ss.

(4) Martin Rade, *Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus*, *Z. f. Th. u. K. X.* (1900), p. 110.

Digitized by Google

La même année, un important programme de l'Université de Leipzig traitait de la foi et de l'histoire. Il était rédigé par le professeur Otto Kirn. Dans une introduction, Kirn montre comment, au XIXe siècle, l'esprit historique s'est partout substitué à l'esprit métaphysique. La théologie n'a pas échappé à cette transformation préparée déjà par la Réforme (1). La question qui se pose est celle-ci : Tout ce qui ébranle la foi est pour elle un coup mortel. Comment, dès lors, peut-elle chercher son fondement dans une histoire dont des siècles nous séparent et qui peut avoir subi toutes sortes d'altérations ; en d'autres termes : les Evangiles et les épîtres du Nouveau-Testament nous donnent-ils une image sûre de la personne de Jésus dont dépend notre salut ? Ce problème est de ceux que la théologie évangélique ne peut éviter (2).

Kirn examine ensuite les difficultés que soulève l'idée d'une révélation historique. Est-il possible qu'il y ait dans l'histoire une révélation divine, que quelque chose d'absolu intervienne dans le domaine de ce qui est contingent, qu'une vérité définitive apparaisse dans le flot mouvant des idées historiques (3) ?

La foi chrétienne a toujours voulu arracher aux fluctuations de l'histoire ce qu'elle considère comme essentiel. Par une construction métaphysique, elle l'a transporté dans l'absolu. L'esprit historique s'oppose de plus en plus à cette manière de faire (4). Ce qui est dans l'histoire est flottant et transitoire. Or une religion qui ne verrait en Christ qu'un moment de l'évolution religieuse de l'humanité n'aurait plus aucun droit de s'appeler christianisme ; aussi l'histoire est-elle, à un certain point de vue, un scandale pour la foi (5). Nous n'y voyons une révélation de Dieu qu'en la comprenant non seulement historiquement, mais religieusement, c'est à dire en voyant en elle quelque chose d'éternel qui nous élève au-dessus de nous-mêmes. La méthode simplement historique (*reli-*

(1) Otto Kirn, *Glaube und Geschichte*. Leipzig, 1900. (Programme), pp. 1 s.
(2) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 3.
(3) Kirn, *Glaube und Geschichte*, pp. 28 s.
(4) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 29.
(5) Kirn, *Glaube und Geschichte*, pp. 31 s.

Digitized by Google

gionsgeschichtliche Methode), tant prônée dans certains milieux, peut être féconde au point de vue scientifique, au point de vue religieux et dogmatique elle est stérile. Ce n'est que là où nos besoins religieux sont satisfaits que l'histoire est pour nous une révélation du Dieu suprahistorique (1).

Kirn proclame que l'abus de l'historicisme est un danger auquel il importe de faire contre-poids par la religion. Il faut empêcher qu'entre la foi et son objet s'interpose ce que Kæhler appelle *Das Pappat der kirchlichen Wissenschaft* (2). Le contenu de la foi chrétienne n'est pas une multiplicité de faits historiques isolés, mais la conviction de la puissance rédemptrice du Christ, reposant sur le témoignage du Nouveau-Testament confirmé par l'expérience (3). La conception de Kirn, on le voit, se rapproche de celle de Kæhler plus que de celle de Herrmann.

Si c'est ainsi sur le témoignage du Nouveau-Testament, c'est à dire en dernière analyse sur la foi des apôtres que repose notre foi, un fondement historique lui est indispensable. Le rationalisme qui prétend remplacer les vérités contingentes de l'histoire par les vérités éternelles de la raison, est insuffisant parce que la religion est un besoin pratique qu'une simple idée ne peut satisfaire (4). Sans le fait historique qui la détermine, la foi chrétienne ne serait qu'une aspiration, une question sans réponse. Le principe chrétien, l'idée du Royaume de Dieu, n'a aucune réalité en dehors de la personne de Jésus (5). Il n'y a pas de principe dont le pardon des péchés puisse être déduit. Il ne peut être conçu que comme l'acte libre d'une autorité morale personnelle ; Dieu ne nous révèle son pardon que dans la vie d'une personne (6). Mais une histoire passée peut-elle porter la foi ? Il ne faut pas, dit Kirn, identifier purement et simplement l'histoire avec le passé. Il n'y a que

(1) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 32.
(2) Kæhler, *Der sogenannte « historische Jesus »...*, p. 146. Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 34.
(3) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 35.
(4) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 46.
(5) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 48.
(6) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 49.

Digitized by Google

ce qui se survit à soi-même dans ses effets qui appartienne à l'histoire. Ce qui est véritablement passé mérite d'être oublié et l'est en effet. Les faits historiques sont quelque chose d'actuel, parce qu'ils déterminent les sensations, les jugements et les efforts de la génération vivante. Aussi longtemps qu'il y aura une Eglise chrétienne, l'histoire sur laquelle elle repose sera un fait actuel (1). Elle est la manifestation d'une réalité éternelle, supérieure à tous les changements. Nous avons la conviction que c'est au Dieu qui domine l'histoire que nous avons affaire en elle, aussi est-elle pour nous une révélation de Dieu lui-même (*eine Selbstoffenbarung Gottes*) ; elle nous donne l'assurance que notre religion n'est pas une simple illusion (2).

L'histoire est donc un fondement essentiel pour la foi ; ceci nous amène à nous demander quelle certitude peut atteindre notre connaissance historique de Jésus. Dès qu'il s'agit de faits qui touchent à son caractère révélateur, tels que sa perfection, ses miracles, sa résurrection, sa communion unique avec Dieu, nous sommes en face de questions qui ne peuvent être résolues par l'histoire, mais seulement par une décision personnelle. Il ne peut y avoir ici de démonstration également satisfaisante pour tous les hommes. L'histoire scientifiquement établie ne peut à elle seule fonder la foi, elle ne lui apporte pas une image du Christ dont la valeur révélatrice soit incontestable pour tout homme. Elle ne peut montrer à la foi ce que la foi seule peut voir. Il n'est pas impossible de concevoir historiquement le Christ sans percevoir sa puissance rédemptrice et sa divinité (3).

Il doit y avoir une relation, non d'identité, mais de correspondance, entre ce que la foi et ce que la pensée historique voient dans la personne de Jésus. La foi peut ainsi avoir la conviction de ne pas être sans base, mais de reposer sur les faits tels qu'elle les voit. Les faits rédempteurs de la vie de

(1) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 50.
(2) Kirn, *Glaube und Geschichte*, pp. 51.
(3) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 61.

Digitized by Google

Jésus n'ont une certitude inébranlable que pour ceux qui les mettent en relation avec le besoin de salut (1).

Kirn repousse catégoriquement l'idée de Herrmann d'après laquelle le fondement de la foi doit être accessible à tous les hommes. Ce qui est historique, dit-il, n'est pas nécessairement identique pour tous. Un même fait peut être vu diversement par les différents hommes (2). La certitude de l'histoire de la révélation n'est pas identique à la certitude historique ordinaire, elle repose, non sur une critique de témoignages, mais sur l'accord de l'impression que produit l'image de Jésus dans l'histoire et dans la vie du croyant (3).

La même année que le programme de Kirn, parut une étude d'un disciple de von Frank, Ludwig Ihmels, intitulée : *Comment acquérons-nous la certitude de la vérité chrétienne ?* « Les temps sont passés, dit Ihmels, où l'on pouvait considérer la certitude chrétienne comme un héritage naturel transmis de génération en génération, ainsi se pose de nos jours un problème qui n'existait pas pour nos pères (4). » On ne peut arriver à la certitude religieuse que par l'expérience personnelle (5). Il y a cependant une vérité chrétienne objective au sort de laquelle est lié celui du christianisme lui-même. La certitude chrétienne ne peut être expérimentée que sur le terrain de la religion, cependant c'est sur des faits historiques qu'elle repose. La vie, les souffrances, la mort, la résurrection du Christ constituent son fondement. Ces faits ne sont pas susceptibles d'être directement expérimentés, ils ne peuvent être connus que par le témoignage des porteurs de la révélation, aussi la certitude chrétienne est-elle inséparable de la vérité de ce témoignage tel que la Bible nous le présente (6). Dire qu'on ne peut en prendre connaissance que par la voie de la science critique

(1) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 62.
(2) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 65.
(3) Kirn, *Glaube und Geschichte*, p. 79.
(4) Ihmels, *Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss? N. K. Z. XI.* (1900). p. 259.
(5) Ihmels, *Wie werden wir... ? N. K. Z. XI.* (1900), p. 261.
(6) Ihmels, *Wie werden wir... ? N. K. Z. XI.* (1900), pp. 263 s.

Digitized by Google

serait établir cette papauté de la science que ne peut accepter aucun théologien évangélique (1). « C'est Dieu lui-même, dit Ihmels, qui, par son Saint-Esprit, éveille dans nos cœurs la confiance dans le témoignage de l'Ecriture. Il s'agit là essentiellement d'une continuation de l'acte historique révélateur unique, sur lequel repose notre foi. Cet acte s'achève dans la parole de la révélation (*Offenbarungswort*). De même que dans sa révélation historique Dieu se tourne vers l'humanité entière, dans la parole de la révélation il se tourne vers l'individu. Il ne s'agit pas de quelque chose qui s'interpose entre le Dieu de la révélation et nous, mais, dans cette Parole, c'est Dieu lui-même qui se tourne vers nous... Le Saint-Esprit est le Seigneur Jésus encore présent dans l'Eglise, son ministère est de placer le Christ si près du cœur de l'homme que celui-ci soit convaincu de la certitude de la révélation de Dieu (2). » Cette certitude, on le voit, n'est pas d'ordre historique, elle est et doit rester une certitude de foi (3).

Ihmels reprit et développa ces mêmes idées dans un ouvrage paru l'année suivante, et dont un important chapitre est consacré à la discussion des idées de Herrmann. Ihmels soutient que la distinction entre le contenu et le fondement de la foi est étrangère à Luther (4). Est-il légitime, se demande-t-il, quand on recherche quel est le fondement de la foi, de demander qu'il soit accessible à celui qui est encore étranger à la foi ? Un tel fondement est-il vraiment celui qui est posé par Dieu et peut-il porter la foi (5) ? L'insistance avec laquelle Herrmann soutient qu'il ne faut pas faire reposer la foi sur des faits qui ne sont pas visibles à tout homme, risque d'amener le chrétien à se détourner de ces faits, ce qui, Ihmels le relève expressément, est tout à fait contraire à ses intentions. De plus, on ne voit pas bien le rôle que jouent ces faits qu'expriment les « idées de la foi (6) ». Ihmels reproche en outre à Herrmann

(1) Ihmels, *Wie werden wir...? N. K. Z. XI.* (1900), pp. 265 s.
(2) Ihmels, *Wie werden wir...? N. K. Z. XI.* (1900), p. 267.
(3) Ihmels, *Wie werden wir...? N. K. Z. XI.* (1900), p. 269.
(4) Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung*. Leipzig, 1901, p. 135.
(5) Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit...*, p. 147.
(6) Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit...*, p. 148.

Digitized by Google

de ne pas faire place à l'idée d'une progression du fondement de la foi. Il ne lui paraît pas légitime d'admettre que ce fondement soit le même quand la foi est à son premier moment et quand elle est pleinement épanouie (1).

La conception historique du fondement de la foi est vivement critiquée dans les conférences de Hermann Cremer sur *l'Essence du Christianisme*. « On soutient, dit-il, que Christ est une personne de l'histoire, et que les personnes comme les faits de l'histoire n'ont pas d'autre influence que ce qui survit de leur action. Cela est vrai des personnes et des événements historiques qui ne sont que cela, mais Christ est plus qu'une personne de l'histoire, c'est précisément pour cela qu'il est capable de répondre à nos besoins (2). » La foi n'est pas déterminée par un simple fait historique, mais par la puissance divine qui a ressuscité Jésus (3) ; « Jésus est beaucoup plus qu'une personne de l'histoire, il est une apparition suprahistorique, il est entré dans l'histoire et dans notre histoire, mais il ne nous a pas abandonnés après cela en nous laissant seulement ce qui survit de son action. Ce n'est pas assez qu'il ait vécu, qu'il soit mort, ressuscité et monté au ciel. Il vit et nous en faisons l'expérience là où son Evangile est prêché. Les croyants seuls peuvent connaître ce fait, les autres le contestent et le nient (4) ».

Kaftan a pris position vis-à-vis des idées de Herrmann dans un des articles qu'il fit paraître au moment où il publia la deuxième édition de sa Dogmatique. Il accepte la tendance générale de sa théologie, mais repousse comme arbitraire la distinction entre le fondement et le contenu de la foi. Il faut, selon Kaftan, considérer comme la base de la foi ce qui

(1) Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit...*, pp. 153 s.

(2) Hermann Cremer, *Das Wesen des Christentums*. Gutersloh, 1901, 3e éd., 1903, p. 102. (Nous citons d'après la 3e éd.) Cremer avait déjà exposé l'essentiel de ses idées dans une brochure intitulée : *Glaube, Schrift und heilige Geschichte*. Gutersloh, 1896.

(3) Cremer, *Das Wesen des Christentums*, pp. 112 s.

(4) Cremer, *Das Wesen des Christentums*, p. 113.

Digitized by Google

effectivement soutient la foi du chrétien mûr (1). Il reproche en outre à Herrmann de ne pas distinguer entre la connaissance de la foi et la pensée dogmatique. Il lui paraît illégitime de réduire la dogmatique au simple témoignage de la foi (2).

Déjà dans son livre sur *l'Essence de la religion chrétienne*, Kaftan avait insisté sur l'importance de la révélation historique. Christ est la révélation de Dieu dans l'histoire, révélation sur laquelle repose la religion chrétienne, parce qu'en lui le royaume surnaturel de Dieu entre dans la trame de notre histoire. C'est lui qui réconcilie les hommes avec Dieu (3). C'est l'histoire, dans l'inséparable unité du fait et de la parole, qui est la révélation de Dieu pour nous. On ne peut la saisir en séparant les faits de la vie de Jésus de sa personne (4). La révélation historique n'a pas seulement une valeur transitoire, elle n'est pas un chemin qu'on puisse oublier quand on est arrivé au but (5).

Il nous reste à rapporter brièvement les idées de quelques auteurs qui ont traité la question du fondement de la foi, sans intervenir directement ou indirectement dans la controverse dont nous avons esquissé l'histoire.

Parmi eux, l'un des plus importants est R.-A. Lipsius. On a coutume de compter ce théologien parmi les représentants de la dogmatique libérale, à côté de Schweizer et de Biedermann. Sur certains points importants, en particulier sur la question de la révélation historique, il se rapproche cependant des conceptions de l'école de Ritschl, sans toutefois jamais dépendre de cette école. « Les réformateurs, dit-il dans une étude sur *l'Importance de l'histoire pour le christianisme*, ont une fois pour toutes indiqué le point de vue auquel il convient

(1) Julius Kaftan, *Zur Dogmatik*, pp. 161 s. (*Z. f. Th. u. K. XIII.* (1903), pp. 509 ss.).

(2) J. Kaftan, *Zur Dogmatik*, pp. 163 s. (*Z. f. Th. u. K. XIII.* (1903), pp. 512 s.).

(3) J. Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion*. Bâle, 1881, 2e éd. 1888, p. 327. (Nous citons la 2e édition).

(4) J. Kaftan, *Das Wesen...*, pp. 328 s.

(5) J. Kaftan, *Das Wesen...*, p. 330.

Digitized by Google

de se placer, en faisant reposer la foi, non sur des histoires, mais sur la grâce de Dieu révélée historiquement en Jésus-Christ. Par là, ils ont écarté, à la fois la tendance à ramener la révélation historique à des idées abstraites, et la tendance à confondre l'histoire et les faits historiques et à réduire la foi à la connaissance de faits (1). » Si la religion a un côté théorétique, elle répond avant tout à un besoin pratique. Par là, elle se place sur le terrain de l'histoire (2). Son souverain bien, la filialité divine, est un don de Dieu lié à une histoire qui doit sans cesse se renouveler dans l'humanité et dans l'individu (3). Jusqu'ici, il n'est pas question de faits historiques extérieurs; ceux-ci sont cependant fort importants, d'abord parce que le sujet de la religion n'est pas isolé, mais membre d'une communauté qui se rattache à la personne historique de Jésus, et ensuite, parce que l'idéal religieux de la communauté est inséparable des traits historiques de l'image de Jésus. En dehors de sa personne, cet idéal n'est qu'une abstraction sans vie et sans réalité. La vie historique de l'humanité ne peut reposer que sur une personnalité vivante, celle de Jésus-Christ (4). Ainsi la révélation divine historique en Christ est, en fait, le fondement sur lequel repose pour la communauté et pour l'individu la possession du bien éternel. Séparés de leur base historique, les faits intérieurs de la vie de la foi flottent en l'air. Un christianisme sans Christ serait une abstraction absolument vide. Rien ne prouverait, sans l'histoire, que la religion est plus qu'une illusion subjective (5).

Dans son étude sur *la Foi*, Julius Kœstlin, le biographe de

(1) R.-A. Lipsius, *Die Bedeutung des Historichen im Christenthum*, *Prot. Kirchztg.*, 1881, col. 996 s. (*Glauben und Wissen*, Berlin, 1897, pp. 112 s.).

(2) Lipsius, *Die Bedeutung...*, *Prot. Kirchztg.*, 1881, col. 999, (*Glauben und Wissen* p. 118).

(3) Lipsius, *Die Bedeutung...*, *Prot. Kirchztg.*, 1881, col. 1002, (*Glauben und Wissen*, p. 124).

(4) Lipsius, *Die Bedeutung... Prot. Kirchztg.*, 1881, col. 1021 ss., (*Glauben und Wissen*, pp. 127 ss.)

(5) Lipsius, *Die Bedeutung...*, *Prot. Kirchztg.*, 1881, col. 1023 s., (*Glauben und Wissen*, p. 132). Voir en outre *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 3e éd., pp. 85 s.)

Digitized by Google

Luther, soutient qu'un chrétien qui pense et qui tient à se rendre compte de sa foi, recherche nécessairement les témoignages historiques à l'appui des grands faits de la révélation chrétienne. Il est amené à constater qu'on n'en peut venir à bout aussi facilement que le suppose l'incrédulité, et ces faits sont suffisants pour lui donner le devoir et le courage d'approfondir le contenu de la foi et d'examiner ses motifs internes de certitude (1). Les réalités historiques de la révélation divine que nous rapporte l'Ecriture sainte font essentiellement partie de la foi, mais le contenu de ces faits est tellement extraordinaire et unique, que nous garderions toujours des doutes à leur sujet, s'ils ne s'attestaient pas directement à nous (2). La foi repose ainsi sur un mélange complexe d'éléments objectifs et subjectifs (3).

Il est intéressant de rapporter encore ici l'opinion d'un homme qui n'est pas un théologien de profession, le philosophe Rudolf Eucken. Dans son livre sur *Ce que la religion contient de vérité*, Eucken est amené à apprécier l'importance de l'histoire. Il présente d'une manière très intéressante les conditions auxquelles l'histoire peut être vraiment féconde pour la religion. Elle ne peut être une cause de progrès que dans la mesure où elle se met au service immédiat de la vie, où elle conduit au-dessus d'elle-même, où elle affranchit de la contingence du moment présent. Il n'y a que ce qui est susceptible de se transformer directement en vie qui ait une valeur religieuse. La religion ne grandit pas en développant l'histoire, mais en s'appuyant sur elle (*Die Religion entwickelt sich nicht aus der Geschichte sondern an der Geschichte*), aussi tout emploi normal de l'histoire est en même temps une destruction de ce qui est simplement historique (4). « Plus la

(1) Julius Kœstlin, *Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntniss, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart*. Berlin, 1895, p. 14.

(2) Kœstlin, *Der Glaube...*, pp. 63 s.

(3) Kœstlin, *Der Glaube...*, p. 75.

(4) Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, 1901, pp. 372 s.

Digitized by Google

religion, dit Eucken, développe ce qui lui est essentiel, plus elle s'attache étroitement aux grandes personnalités qui seules présentent, développée d'une manière saisissante, une vie supérieure au monde, vie qui n'est sans cela qu'un idéal incertain (5). »

(1) EUCKEN, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 375.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LE FONDEMENT DE LA FOI (SUITE)

II. — Observations critiques.

Nous devons maintenant essayer de prendre nous-même position dans le débat pour en tirer les conclusions qu'il comporte.

Le développement de l'esprit historique au XIXe siècle a rendu service à la foi en l'obligeant à prendre une conscience plus nette de son fondement. L'habitude qui s'est établie de considérer toute chose non plus au point de vue absolu de la métaphysique, mais à celui de l'histoire, ne pouvait laisser de côté le domaine de la religion. Cela devait nécessairement avoir pour conséquence de renouveler le problème du fondement de la foi. La foi chrétienne a toujours eu conscience de reposer sur la personne du Christ, mais longtemps elle l'a considéré moins comme un personnage historique que comme un être divin, et c'était sur ce qu'il y avait d'éternel en lui qu'elle s'appuyait. Le progrès de l'esprit historique, auquel est venue se joindre une défiance toujours croissante à l'égard de la métaphysique, a fait chercher le fondement de la foi dans l'élément historique de la personne de Jésus. Il est de plus en plus difficile d'admettre, comme le soutenait encore Luthardt (1), que le fondement de la foi n'est pas dans l'histoire, mais dans certaines doctrines qui l'éclairent, et que, par exemple, on ne peut voir en Christ le révélateur de Dieu, si l'on n'est pas au préalable pénétré de l'idée de sa divinité. S'il en était ainsi, la révélation de Dieu ne serait accessible qu'à ceux qui ont saisi certaines idées ; ceux au contraire dont l'esprit est trop faible pour se les approprier, en seraient exclus. Il faudrait remplacer la parole

(1) Voir plus haut, p. 192.

Digitized by Google

de Jésus : « Heureux les pauvres d'esprit », par : « Heureux les intelligents. »

L'histoire n'est cependant pas d'une manière directe et en quelque sorte mécanique le fondement de la foi. Il y a des chrétiens dont la foi est vivante et féconde, qui n'ont que des notions vagues et inexactes, peut-être même complètement erronées, sur les faits de la vie de Jésus, c'est à dire sur l'histoire qui est la révélation de Dieu. On peut inversement avoir passé toute sa vie à étudier avec la méthode la plus précise et la plus minutieuse tous les témoignages que nous possédons sur Jésus, et cependant être tout à fait étranger à la foi. Judas était exactement instruit des moindres circonstances de la vie de Jésus, et cependant il a trahi son maître. C'est que la foi, si elle doit nécessairement reposer sur les faits historiques de la révélation divine, n'est ni la connaissance pure et simple de ces faits, ni une conséquence nécessaire de cette connaissance. Comme le dit R. Eucken, l'histoire n'est féconde pour la religion que si elle est transformée en vie (1). La foi ne repose pas simplement sur la connaissance historique des faits de la révélation, mais sur l'interprétation religieuse de ces faits.

La première condition pour qu'une telle interprétation soit possible est, comme le dit très bien Wendt, pleinement d'accord en cela avec Herrmann, l'expérience morale du sujet. Herrmann dit quelque part que la religion n'apporterait rien à un homme qui ignorerait la lutte morale ; l'histoire non plus n'aurait rien à lui donner.

La foi ne peut être alimentée que par l'expérience personnelle du sujet. Elle est gravement compromise là où on essaye de la nourrir de quelque chose qui lui est extérieur. Comment donc prétendre la faire reposer sur une histoire dont nous sommes séparés par plus de dix-huit siècles ? On a essayé de résoudre cette difficulté par l'idée du suprahistorique. Si Jésus est la révélation de Dieu, dit-on, c'est qu'étant un personnage

(1) Cf. plus haut, pp. 217 s.

Digitized by Google

de l'histoire, il n'est pas que cela. Ce n'est pas parce qu'il est un fait historique, c'est à dire passé, mais parce qu'il est un fait suprahistorique, et par conséquent actuel, qu'il est pour nous une révélation de Dieu. Il y a dans cette théorie quelque chose de très séduisant. Mais, à bien l'examiner, on constate qu'elle soulève de graves difficultés. Tout en paraissant respecter les termes dans lesquels le problème est posé, elle les renverse et retourne indirectement à l'ancienne conception du fondement de la foi. Dire que c'est par le côté suprahistorique de son être qu'il est la révélation de Dieu, n'est-ce pas dire qu'il l'est, non par sa vie historique, mais par son essence métaphysique ? La foi à la métaphysique n'existe plus guère aujourd'hui, nous appeler à chercher la révélation de Dieu dans le suprahistorique, c'est à dire dans le métaphysique, c'est interdire la religion à beaucoup de ceux dont l'esprit a été formé par la culture moderne.

Cette notion du suprahistorique est d'ailleurs quelque chose de bâtard. Le suprahistorique prétend être à la fois éternel et historique, absolu et contingent. Il est un défi jeté à la logique, car il prétend réaliser ce qui est contradictoire. Loin de nous, certes, la pensée d'affirmer que la religion soit quelque chose d'absolument rationnel ou ne puisse se réaliser, ce qui est absurde pour la logique pure ; mais autre chose est la religion, autre chose l'explication théologique qu'on en donne. L'explication théologique — et l'idée du suprahistorique n'est pas autre chose qu'une telle explication — doit être logique et éviter la contradiction, ou ne pas être. S'il n'y avait pas d'autre solution du problème que l'idée du suprahistorique, mieux vaudrait déclarer simplement qu'il est insoluble.

Pour essayer de découvrir une solution, il faut partir de ce point de vue qu'il n'est pas juste d'identifier l'histoire et le passé. Les faits historiques qui, par un côté, sont passés, sont en même temps actuels. La Révolution française, par exemple, est passée depuis plus d'un siècle, elle est cependant actuelle, parce qu'elle détermine la législation, la politique et les idées de notre temps. C'est ce qu'Auguste Comte exprimait en disant que l'humanité

Digitized by Google

est faite de plus de morts que de vivants. Considérée à ce point de vue, la personne de Jésus est le plus actuel de tous les faits, parce qu'il n'y en a aucun qui détermine au même degré le milieu dans lequel nous vivons.

Si la personne de Jésus doit être le fondement de notre foi, il ne suffit pas qu'elle soit un fait actuel, il faut qu'elle puisse être directement expérimentée par nous ; or, ce que nous pouvons expérimenter, ce n'est pas le fait de la personne de Jésus, ce sont les conséquences de ce fait. Il n'en reste pas moins que cette personne ne nous est pas absolument étrangère. Il est possible de concevoir qu'en remontant le courant des causes et des effets, on arrive à expérimenter directement la personne historique de Jésus, dont la tradition nous apporte déjà une certaine image. En nous efforçant de la saisir, en écartant tout ce que nous ne pouvons en pleine conscience considérer comme vrai, nous arrivons à nous former une image du Christ que nous sommes en droit de considérer comme une expérience directe que nous faisons de sa personne. Cette image varie beaucoup, suivant les individus. Pour les uns, elle comprend une foule de traits que d'autres sont obligés d'écarter. Pour ceux qui sont doués d'imagination, elle est plus colorée et plus riche que pour les autres. Jamais cependant elle n'est la reproduction exacte de la réalité. Mais, d'autre part, il y a dans la personne historique de Jésus quelque chose de si puissant et de si riche, qu'à travers des siècles nous pouvons en être saisis, et que dans toutes les images qu'on en peut concevoir, il y a toujours quelque étincelle de vérité.

La science critique n'intervient pas nécessairement dans le processus que nous avons analysé. L'expression de « Christ historique » dont se sert Herrmann peut faire illusion sur ce point, en suggérant l'idée que ce Christ est le résultat de la science historique. Peut-être y aurait-il avantage à remplacer cette expression par un terme comme « Christ dans sa vie terrestre », ainsi que le propose Reischle. Quoi qu'il en soit, il est urgent de bien insister sur ce point. Le Christ qui est le

Digitized by Google

fondement de la foi n'est pas celui de la critique moderne. Il n'est pas, ou du moins il n'est pas nécessairement le résultat d'un travail historique, il est ce qui dans la personne du Christ apparaît à chacun comme une réalité. Le contenu de cette idée varie avec les individus. Pour beaucoup, il est déterminé par un travail critique plus ou moins conscient. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi. Chez beaucoup d'âmes simples, l'image du Christ historique peut embrasser sans examen tout ce que contient l'image traditionnelle du Christ, et leur foi n'est pas pour cela moins ferme et moins vivante.

Nous ne croyons pas toutefois devoir aller aussi loin que Herrmann et exclure en principe la science critique, en réduisant le fondement historique de la foi à n'être que l'impression d'ensemble produite par la vie intérieure de Jésus, c'est à dire quelque chose qui n'est pas du domaine de l'histoire. On ne peut que rendre hommage à la préoccupation à laquelle a obéi Herrmann. Il a voulu déterminer le fondement de la foi de manière à ce qu'il n'ait rien à craindre des progrès de la critique, mais il nous paraît avoir été trop loin dans cette voie, et, pour trouver le roc solide que la critique ne peut atteindre, même en principe, avoir abandonné un terrain solide qu'elle ne menaçait nullement. Sans doute il serait dangereux d'identifier purement et simplement le Christ fondement de la foi et les résultats de la science critique, mais cela ne doit pas nous empêcher d'attribuer au Christ qui est le fondement de notre foi, certains traits dont la vérité s'impose pour des raisons historiques et critiques.

S'il est possible de faire encore actuellement l'expérience de la vie historique de Jésus, ce n'est pas toujours sur cette expérience que repose la foi. On a maintes fois objecté à Herrmann que la manière dont il conçoit le fondement de la foi est trop étroite et trop absolue. Il n'y a pas dans la réalité la monotonie que suppose sa théorie, mais une variété infiniment plus riche. Il est possible que dans certains cas la foi repose effectivement sur l'impression produite sur le sujet par la personne de Jésus, mais c'est là un cas particulier qui même n'est pas

Digitized by Google

extrêmement fréquent. Elle repose le plus souvent sur les mille influences complexes que l'individu subit de la part de la communauté chrétienne, et de la part des croyants avec lesquels il se trouve en contact.

Le fait sur lequel s'appuient ceux qui font cette objection nous paraît être exact. Avec Joh. Weiss, nous croyons que s'il était possible de faire une enquête sur ce point, elle montrerait que ceux qui sont arrivés à la foi par l'impression produite sur eux par le Christ historique, sont tout à fait en minorité. Il nous semble toutefois qu'en faisant cette objection à Herrmann, on ne tient pas suffisamment compte d'une distinction qu'il fait quelque part avec beaucoup de soin (1). Il ne s'agit pas, dit-il, de chercher quelle est la source de la foi, mais de déterminer son fondement. Il n'est pas question de montrer comment naît la foi, ce qui serait pénétrer dans le domaine de la vie individuelle, mais de chercher ce qui fait sa certitude. Les deux choses ne sont pas nécessairement identiques. On peut concevoir que la foi naisse spontanément dans la communauté et que, lorsqu'elle cherche à prendre la conscience d'elle-même et à déterminer ce qui fait sa force et sa certitude, elle découvre que son fondement véritable est la personne historique de Jésus. Il est conforme à l'esprit du christianisme qu'il en soit ainsi, car si la communauté a une valeur religieuse, ce ne peut être que celle d'un intermédiaire.

La conception de Herrmann soulève cependant une sérieuse difficulté. Elle risque de conduire à l'idée d'un double christianisme : l'un, de premier ordre, si l'on peut s'exprimer ainsi, serait celui qui a pris conscience de son fondement ; l'autre, de second ordre, serait instinctif et inconscient. La manière dont Herrmann s'exprime sur le christianisme des enfants montre qu'il penche au moins vers cette distinction. Il y a là, nous semble-t-il, un danger qu'il faut éviter avec soin. Il est exact qu'il y ait des chrétiens qui ont du fondement de leur foi une

(1) Voir plus haut, p. 92, n. 3.

Digitized by Google

conscience beaucoup plus claire que d'autres, mais la religion de ceux dont la foi est tout instinctive n'est nullement une religion de second ordre. Loin de là, cette foi des humbles est souvent si vivante et si active qu'elle peut faire honte aux théologiens. L'idée d'une foi théologique supérieure à la foi instinctive est en contradiction absolue avec l'esprit même du christianisme évangélique. En ce qui concerne en particulier la foi des enfants, la théorie de Herrmann est en désaccord flagrant avec l'Evangile. Loin de voir dans la foi des enfants un stade inférieur et préparatoire, Jésus y a vu l'idéal même de la foi et l'a proposée comme modèle à ses disciples (1).

La différence entre la foi qui a pris conscience de son fondement et celle qui reste instinctive est une différence subjective qui ne permet en aucune mesure de distinguer deux degrés dans la foi.

Les objections qui ont été adressées à la distinction que fait Herrmann entre le fondement et le contenu de la foi, nous paraissent contenir une part de vérité. Elles mettent bien en lumière son caractère purement théorique, caractère que Herrmann ne méconnaît certes pas, mais sur lequel il n'insiste peut-être pas autant qu'il conviendrait. En fait, le contenu et le fondement de la foi ne sont pas deux choses différentes. Il y a entre eux un rapport extrêmement complexe d'actions et de réactions. Le fondement de la foi devient son contenu et inversement son contenu peut servir de fondement pour des développements nouveaux. La distinction faite par Herrmann est cependant légitime et féconde, mais il ne faut pas perdre de vue qu'elle est exclusivement théologique.

Il convient, croyons-nous, de prendre position entre Herrmann qui distingue absolument le fondement de la foi de son contenu, et ses adversaires qui rejettent cette distinction comme purement arbitraire. Ceci nous amène à modifier sur quelques

(1) Ajoutons qu'il ne nous paraît pas établi, comme le suppose Herrmann, que les enfants soient incapables d'éprouver l'impression produite par la personne de Jésus.

Digitized by Google

points les idées de Herrmann. Il affirme qu'il ne faut faire entrer dans le fondement de la foi que ce qui est visible à tout homme, même à celui qui est encore étranger à la foi. Si, en effet, on essaie, comme le fait Herrmann, de concevoir la vie de la foi d'une manière abstraite, il faut bien admettre que ce qu'il y a au début de cette vie et ce qui lui sert de fondement, c'est quelque chose qui n'est pas encore la foi et qui, par conséquent, peut faire partie de l'expérience de l'incroyant.

Mais en concevant les choses d'une manière abstraite et en poussant la distinction entre le fondement et le contenu de la foi jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques, sans considérer qu'elle a seulement une valeur théorique, il court le risque de méconnaître la réalité vivante. Sa conception suppose que le croyant lui-même — et non seulement le théologien qui analyse la foi — distingue le fondement et le contenu de la foi et qu'il a d'abord conscience du fondement historique, tout en étant encore étranger à la foi, puis du contenu de la foi. Or cela ne correspond pas à la réalité. Dans l'immense majorité des cas, ce n'est que lorsque la foi est née et vivante que le croyant prend, par un travail d'analyse, conscience du fondement sur lequel elle repose.

Si le principe posé par Herrmann que le fondement de la foi doit pouvoir être saisi par les non-croyants ne nous paraît pas se justifier complètement, il faut cependant relever tout ce qu'il a d'utile et de fécond. En faisant reposer la foi sur ce que chacun peut constater, il a le mérite de ne pas mettre la religion en dehors de la vie ordinaire. Il montre bien que pour arriver à la religion, l'homme ne doit pas s'enfuir hors de la réalité, mais au contraire la prendre au sérieux. Il est nécessaire de maintenir que c'est seulement dans la réalité historique qui s'impose à nous, que nous pouvons trouver la révélation de Dieu. Mais il faut limiter le principe de Herrmann par l'idée d'une progression du fondement de la foi. Ce n'est qu'au premier moment de son évolution qu'elle doit nécessairement s'appuyer sur un fait historique visible pour tout homme. A mesure qu'elle se développe, le fondement sur lequel elle s'appuie se développe aussi et s'intègre progressivement tout ce qui était d'abord son

Digitized by Google

contenu. Mais à tous les moments de l'évolution de la foi, quand on cherche quel est, en dernière analyse, son fondement, il faut qu'on puisse le trouver dans un fait historique objectif.

Quel est ce fait historique qui est le fondement de la foi? Tant qu'on s'en tient aux généralités, il n'y a pas de difficulté, c'est la personne historique de Jésus qui est ce fondement; mais, si on cherche à presser un peu cette idée, on voit qu'il n'est pas facile de préciser quel est le contenu de ce terme si simple en apparence : la personne historique de Jésus. Pour déblayer le terrain, commençons par discuter la théorie de Kæhler. Cet auteur, on le sait, oppose le « soi-disant Jésus historique » et le Christ de l'histoire et de la Bible. Le « soi-disant Jésus historique » est le Christ des *Vies de Jésus* et des critiques, c'est une abstraction sans aucune réalité. Pour déterminer ce qu'est le véritable Christ de l'histoire, il faut partir de l'idée que ce qui constitue un fait historique n'est pas ce fait tout nu, mais avec lui l'action qu'il a exercée, c'est à dire la foi des apôtres et des disciples de tous les temps. Le véritable Christ de l'histoire, c'est donc le Christ de la Bible, le Christ prêché, celui de la foi et de la tradition chrétienne.

L'idée de Kæhler contient certainement un élément de vérité. On ne peut se faire une idée complète d'une personnalité comme celle de Jésus, sans tenir compte de l'influence qu'elle a exercée. C'est là-dessus que repose la méthode employée par Harnack et par l'abbé Loisy. Mais s'il est légitime, en un certain sens, de dire que l'action exercée par Jésus doit entrer en ligne de compte pour déterminer ce qu'a été le Christ historique, ce ne peut être là qu'un facteur secondaire, l'élément le plus important restant nécessairement la personne et la vie historiques de Jésus. Il est absolument faux de vouloir déterminer ce qu'est le Christ historique par l'action qu'il a exercée, et de l'identifier simplement à elle. Cette méthode serait à la rigueur admissible s'il s'agissait d'effets mécaniques susceptibles d'être mathématiquement déduits avec exactitude. Mais le domaine de la religion ne comporte pas cette

Digitized by Google

rigueur. L'influence exercée par Jésus sur les âmes n'est pas susceptible d'être calculée. On ne peut ici remonter avec quelque certitude de l'effet à la cause. Dans le domaine religieux et moral en effet, des déviations sont toujours possibles et toujours à redouter, si bien qu'en remontant de l'action constatée à la personne historique du Christ, on court le risque de la dénaturer complètement. Il y a d'ailleurs dans la thèse de Kæhler quelque chose de si excessif et de si paradoxal qu'on ne peut manquer d'en reconnaître la fausseté au premier coup d'œil. Le véritable Christ de l'histoire, dit Kæhler, est le Christ qui est prêché. Ainsi pour saisir le Christ dans sa réalité historique, point n'est besoin de s'efforcer de le voir tel qu'il a vécu sur la terre, il suffit de s'en tenir à l'idée que se font de lui des chrétiens dont la foi peut être très vivante, sans que pour cela les conceptions historiques soient justes.

Il y a de plus une difficulté à laquelle Kæhler et ses partisans ne paraissent pas songer : Si le Christ historique est le Christ de la foi, quelle autorité désignera la foi normale à laquelle il faut demander son Christ? L'idée du canon ne pouvant plus être scientifiquement établie, rien n'autorise à enfermer la foi véritable dans le Nouveau-Testament. D'ailleurs Kæhler ne paraît pas admettre cette idée. Le véritable Christ, dit-il, est le Christ prêché, mais beaucoup d'hommes de tendances diverses l'ont prêché de manières très différentes ; faut-il nous adresser à saint Paul, à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin ou à saint François d'Assise; aux mystiques ou aux scolastiques, à Luther, à Calvin ou au concile de Trente ; aux propagateurs de la dévotion au sacré cœur de Jésus ou aux adorateurs de Notre-Dame de Lourdes ; aux orthodoxes modernes ou à leurs adversaires ; à Kæhler ou à Ritschl, à Pfleiderer ou à Herrmann ? Comment choisir si, *a priori*, on nous déclare que nous ne pouvons rien connaître du Christ historique et si, par conséquent, il nous est impossible de juger du degré plus ou moins grand de fidélité à la réalité historique de l'image du Christ qui nous est tracée dans ces diverses prédications ?

Ce n'est que d'une manière accessoire et subordonnée que

Digitized by Google

l'action exercée par Jésus peut entrer en ligne de compte pour déterminer le contenu de sa personne historique, c'est cette personne elle-même qui occupe le premier rang.

On ne peut identifier la personne historique du Christ qui est le fondement de la foi, avec ce que nous pouvons historiquement connaître de la personne de Jésus. Cela n'est pas possible pour la grande majorité des chrétiens qui sont absolument étrangers aux recherches critiques, et qui, par conséquent, devraient recevoir aveuglément d'une science plus ou moins officielle l'image du Christ, fondement de leur foi. Cela n'est pas possible non plus pour ceux qui pratiquent personnellement la science historique, parce que les résultats d'une telle science, surtout quand il s'agit d'un problème aussi difficile et aussi délicat que celui de la vie de Jésus, ne sont jamais que provisoires et toujours révisables, et n'atteignent qu'un certain degré de probabilité. Par suite, ils ne sont pas susceptibles d'être pour la foi un fondement certain et inébranlable.

La difficulté devant laquelle nous nous trouvons peut s'exprimer ainsi : Le fondement de la foi est un fait historique, et cependant nous ne pouvons le tenir de l'histoire. Il est nécessaire de se rendre bien compte de cette difficulté, pour apprécier exactement la théorie de Herrmann. Elle consiste, on le sait, à soutenir que c'est l'impression d'ensemble produite sur tout homme sincère par la personne historique de Jésus, et surtout par sa vie intérieure, qui est le fondement de la foi. Cette idée a le mérite de mettre en lumière l'élément moral qui entre nécessairement dans l'expérience religieuse fondamentale. L'intention de Herrmann est de trouver, pour servir de fondement à la foi, un fait qui soit historique, mais qui, en même temps, puisse être atteint sans qu'on ait recours aux procédés de la science historique. Sa théorie satisfait-elle à cette double condition ? Il est d'abord certain que l'impression d'ensemble produite par la vie intérieure de Jésus ne participe pas aux incertitudes des résultats d'un travail scientifique. Elle n'est pas non plus sujette aux mêmes variations que les recher-

Digitized by Google

ches sur la vie de Jésus. Ce que le travail historique modifie et ébranle, ce n'est pas la vie intérieure de Jésus, ce sont des circonstances extérieures qui ne peuvent changer l'image que nous nous en faisons, car il y a dans cette vie quelque chose d'unique et d'extraordinairement puissant qui s'impose à nous et nous saisit, quelle que soit d'ailleurs notre connaissance ou notre ignorance des détails historiques.

La solution de Herrmann sauvegarde-t-elle aussi le caractère historique du fondement de la foi ? Kirn le conteste : « Il faut douter, dit-il, qu'une révélation limitée à la vie intérieure de Jésus soit encore vraiment historique (1). » Cette observation nous paraît reposer sur une conception trop étroite de l'histoire. Une vie intérieure est un fait historique autant que des événements extérieurs, et lorsque, comme celle de Jésus, elle se manifeste avec puissance, elle est un fait historique de la plus haute importance (2). C'est donc avec raison, nous semble-t-il, que Herrmann a donné comme fondement historique à la foi l'impression produite sur le chrétien par la personne historique de Jésus, et avant tout par sa vie intérieure.

Nous rencontrons maintenant une des questions les plus délicates qui aient été posées au cours de la controverse soulevée par les idées de Herrmann, celle du rôle que doit jouer la foi à la résurrection de Jésus-Christ, c'est à dire à sa victoire sur la mort. Fait-elle partie du contenu de la foi, comme le soutient Herrmann, ou de son fondement, comme le pense Hæring ? A l'appui de chacune de ces deux manières de voir, on peut faire valoir des arguments d'un grand poids. Il faut d'abord remarquer à l'appui de la thèse de Herrmann, qu'elle est la conséquence du principe que le fondement de la foi doit être cherché dans un fait qui s'impose à tout homme, à l'incrédule comme au croyant. La résurrection du Christ n'est pas historiquement démontrable ; quand même nous aurions des

(1) Kirn, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, p. 17.

(2) A appliquer le principe de Kirn (*Glaube und Geschichte*, p. 50), que ce qui est historique, c'est ce dont l'action se continue, on peut dire qu'il n'y a pas de fait historique plus important que cette vie.

Digitized by Google

témoignages infiniment plus nombreux, plus précis et plus concordants que ceux que nous possédons, nous ne serions pas conduits à y croire par des raisons d'ordre historique. La résurrection de Jésus-Christ, par sa nature même, est un objet de foi et non de connaissance. Si ce qui est l'objet de la foi doit être exclu de son fondement, c'est avec raison que Herrmann déclare que la résurrection de Jésus-Christ ne peut pas faire partie du fondement de la foi.

Les raisons mises en avant par Hæring ont cependant leur valeur. Abstraction faite de la résurrection, dit-il, le croyant n'a aucune preuve que la vie intérieure de Jésus n'a pas, en définitive, été vaincue par la mort. Herrmann dit bien qu'il y a dans cette vie quelque chose de si unique qu'il nous est impossible d'admettre que la mort en ait triomphé, et que nous avons la conviction invincible que Jésus doit avoir raison contre l'univers entier ; mais Hæring fait justement observer que c'est là une aspiration et non une assurance certaine, et que cette foi au triomphe de Jésus sur l'univers entier, si elle n'est pas appuyée sur un fait comme la résurrection, risque d'abandonner le croyant dans les moments de découragement et de détresse où il en aurait précisément le plus besoin.

Il faut essayer de recueillir ce qu'il y a de vérité dans les deux théories. Elles sont trop opposées pour qu'on puisse simplement les fondre ensemble ; il faut chercher une voie indirecte de conciliation. Il faut admettre avec Herrmann que la résurrection ne fait pas partie du fondement de la foi, et avec Hæring, que sans la foi à la résurrection, il n'y a pas de foi chrétienne véritable. Il suffit pour cela d'adopter la théorie de Herrmann, en ajoutant que la foi qui repose sur la personne historique de Jésus, sans la résurrection, n'est qu'une foi naissante qui n'arrive à son plein épanouissement et à son maximum de certitude, que lorsqu'elle a saisi le fait de la résurrection. La résurrection ainsi n'est pas le fondement de la foi, mais elle en est un élément si essentiel que sans elle il ne peut y avoir qu'une foi rudimentaire et vacillante. Cela nous

Digitized by Google

explique comment il se fait que beaucoup la considèrent comme le fondement même de la foi.

Cette conception se trouve confirmée par une observation d'ordre historique. Il s'agit de la foi des premiers disciples de Jésus ; elle est antérieure à la résurrection de Jésus. Les apôtres ont cru, puisqu'ils ont tout quitté pour suivre leur maître. C'est certainement l'impression unique produite sur eux par Jésus qui a donné naissance à leur foi ; mais celle-ci manquait d'assurance et de certitude. Elle n'a pu traverser victorieusement la crise de la passion. Quelque sincère qu'elle ait été, il n'en serait rien resté s'ils n'avaient pas eu l'assurance que leur maître était ressuscité. Ainsi, le fait de la résurrection, s'il n'a pas servi de fondement à la foi des apôtres, a été cependant la cause de sa certitude.

Dans sa description de la naissance et du développement de la foi, Herrmann ne fait de place ni au Christ glorifié, ni à l'Esprit. Cette attitude s'explique par un souci légitime de positivisme théologique, c'est à dire par la volonté de s'en tenir exclusivement au témoignage de la conscience chrétienne qui, suivant Herrmann, n'apporte jamais l'expérience d'une action de l'Esprit ou du Christ glorifié. N'y a-t-il pas là quelque chose d'excessif ? On ne saurait attribuer trop d'importance au témoignage de la conscience chrétienne ; c'est elle, et non une spéculation abstraite, qui doit être le fondement de la théologie, mais à côté de l'expérience, il y a en théologie une certaine méthode d'induction et de déduction qui reste parfaitement légitime. Si nous constatons dans la vie de la foi des faits qui ne peuvent être expliqués par ce que nous connaissons, il est légitime d'admettre l'existence d'un principe d'action qui nous est inconnu. En est-il ainsi en fait ? La question qui se pose est celle-ci : L'expérience que le chrétien fait en face de la personne historique de Jésus suffit-elle pour expliquer le développement de la foi, ou faut-il supposer qu'il y a une action particulière de l'Esprit de Dieu ou de l'Esprit du Christ qui la rend efficace et féconde ? Il ne peut être question d'action nécessaire ; la foi n'est pas produite nécessairement par la

Digitized by Google

simple connaissance de la personne historique de Jésus ; une condition particulière est nécessaire pour qu'elle puisse naître, Herrmann le reconnaît parfaitement. Pour lui, cette condition est d'ordre moral : il faut que l'homme se recueille et cherche à se placer sincèrement en face de la réalité. Nous ne nions pas que ce soit là une condition essentielle pour la naissance de la foi ; mais l'homme abandonné à lui-même est-il capable de la réaliser par ses propres forces ? L'acte par lequel il se recueille en face de la réalité historique de la révélation divine, n'est-il qu'un effort humain ? N'y a-t-il pas là plutôt une action divine ? De même que c'est sur un acte divin que repose la révélation historique objective, c'est aussi, nous semble-t-il, un acte divin qui l'individualise et permet à l'homme de se l'approprier d'une manière personnelle. A côté de la révélation divine objective en Jésus-Christ, il faut admettre une révélation divine subjective par l'Esprit, qui fait de la révélation objective une réalité vivante pour chaque individu.

Il faut se garder avec soin de trop préciser les choses : l'action de l'Esprit se constate, mais ne se réduit pas en théorie. Le plus sage est de s'en tenir à cette formule paulinienne, αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν (1), à laquelle il faut joindre cette formule johannique, τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν (2).

(1) Rom. 8, 16.
(2) Jean 6, 63.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LA MORALE

I. — Jugements portés sur la morale de Herrmann.

Deux au moins des auteurs qui ont pris position contre la conception de la religion de Herrmann, Krauss et Pfleiderer, ont aussi discuté sa conception de la moralité.

Krauss critique la définition de Herrmann suivant laquelle la moralité est une nécessité qui s'exerce sur la volonté. Cette définition exclut de la moralité tout ce qui n'implique pas la conscience d'une nécessité ou d'un effort, par exemple les vertus (1). Krauss ne veut pas admettre que l'acte moral se caractérise seulement par le point de vue auquel se place le sujet qui agit, et par le jugement de valeur qu'il porte sur son acte, car ce jugement reste arbitraire s'il n'est pas en rapport avec la connaissance théorétique (2). Krauss conteste que la personnalité suffise comme contenu de la loi morale, car elle n'est pas un précepte, mais une idée. Il n'accepte pas le formalisme et l'autonomie. Le jugement : la volonté est autonome, est un contenu bien maigre pour la loi morale, dit-il ; matériellement il ne détermine rien, nous en restons au formalisme le plus vide (3). Krauss croit que ce n'est pas, ainsi que le suppose Herrmann, réduire la loi morale à n'être qu'une loi de nature, que de lui attribuer une existence en dehors du sujet (4). L'autonomie humaine ne consiste pas à créer une loi, mais à accepter celle qui est posée par Dieu, le seul être vraiment autonome (5). Il faut chercher à reconnaître la loi en dehors de nous, dans les relations objectives que nous constatons dans le monde. La moralité n'est pas simplement la conscience qu'a

(1) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th*, 1883, p. 199.
(2) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.* 1883, p. 200.
(3) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.* 1883, pp. 201 s.
(4) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.* 1883, pp. 205 s. Cf. 217.
(5) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.* 1883, p. 212.

Digitized by Google

l'homme d'être une personne, elle n'est pas non plus une réalité que nous découvrons par un jugement de valeur, elle est dans la conscience de l'homme la relation vivante entre le monde et lui (1).

Le point de vue spéculatif de Pfleiderer le conduit à prendre position contre la conception de la moralité de Herrmann autant que contre sa conception de la religion. Il rejette la théorie qui fait de l'autonomie et du formalisme le double fondement de l'éthique. Si la loi morale est, pour la volonté, un moyen de s'affirmer elle-même, elle n'est que de l'égoïsme plus ou moins raffiné (2). Herrmann passe d'une loi morale purement formelle à un idéal moral concret, qui reçoit un contenu positif de l'idée que la personnalité doit être, en tout homme, considérée comme une fin. Un tel processus ne serait légitime que si le principe posé impliquait une corrélation du moi et du non-moi. L'examen de ce problème conduit à donner à la morale une base religieuse, ce dont la dignité et l'autonomie de la personne n'ont pas à souffrir. Herrmann, au contraire, se borne à passer de la morale à la religion par l'idée que la conscience morale s'achève dans des jugements religieux sur le monde. Il faudrait conclure de là qu'il n'y a pas entre la nature et l'esprit une antithèse irréductible, mais qu'ils ont l'un et l'autre leur origine en Dieu. Si on se place à ce point de vue, on ne peut penser que la loi morale ait son origine en l'homme, il faut admettre qu'elle vient de Dieu et qu'elle n'est qu'une partie de son action sur le monde (3).

Malgré son dualisme éthique entre la nature et l'esprit, qui selon Pfleiderer est une transformation du point de vue stoïcien, Herrmann est obligé de reconnaître que la moralité concrète ne peut se borner à nier la nature, mais qu'elle doit l'employer à ses propres fins. Cela suppose que la nature elle-même

(1) Krauss, *Sendschreiben...*, *Jahrb. f. pr. Th.*, 1883, p. 217.

(2) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 85. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 329.)

(3) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 87 s. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 331 s.).

Digitized by Google

implique un élément moral. Le développement éthique de l'humanité serait impossible s'il reposait sur une idée philosophique comme celle du devoir, et non sur des sentiments naturels (1).

Parmi les théologiens qui ont pris position contre le formalisme kantien dont Herrmann s'est fait le défenseur, il faut mentionner Hæring et Ihmels. Hæring déclare simplement insoutenable « l'opinion suivant laquelle le « tu dois » qui est impliqué dans la raison humaine suffit, lorsqu'on en a nettement pris conscience, pour dire ce qui est bien et ce qui est mal ». Il y a dans cette idée de Kant, une reconnaissance digne de respect de la majesté du bien, mais on ne peut déduire de ce « tu dois » un contenu de la loi si on ne l'y a pas au préalable introduit (2).

Dans une étude intitulée *Théonomie et Autonomie à la lumière de l'éthique chrétienne*, Ihmels soutient que le christianisme se rattache à la théonomie, et d'autre part, que le principe de l'autonomie répond à un intérêt que reconnaît l'éthique chrétienne (3). L'homme qui suit ses propres lois serait livré à l'arbitraire, s'il n'était pas lié à certaines normes qui ne peuvent être posées que par Dieu (4). La théonomie ne méconnaîtrait les intérêts essentiels de la moralité, que si Dieu n'était vis-à-vis des hommes qu'une personnalité ordinaire. Mais l'homme est disposé en vue de Dieu (*auf Gott hin angelegt*), il en résulte que l'autonomie et la théonomie ne sont pas opposées l'une à l'autre, mais sont deux points de vue différents sur la même réalité. Notre volonté n'est réellement morale que si elle exprime notre moi propre, et l'homme ne se veut réellement lui-même que lorsqu'il veut Dieu. D'autre part,

(1) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 88. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1891, p. 338).

(2) Hæring, *Das christliche Leben auf Grund des christlichen Glaubens. Christliche Sittenlehre*, Calw et Stuttgart, 1902, p. 15.

(3) Ihmels, *Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik*, Leipzig, 1903, p. 11.

(4) Ihmels, *Theonomie und Autonomie...*, p. 16.

Digitized by Google

en donnant à l'homme sa loi, Dieu ne fait qu'indiquer à sa volonté une direction dans laquelle il réalise la loi même de son être (1). En définitive, si l'homme existe en lui-même et sans rapport avec Dieu, l'autonomie va de soi, mais si la personnalité humaine doit s'achever en Dieu, il n'y a pour elle d'autonomie que dans le sens de la théonomie (2).

La plus importante des études que provoqua la publication de l'*Ethik* de Herrmann est celle de Trœltsch, qui, tout en se séparant de Herrmann sur bien des points, reste d'accord avec lui sur les idées les plus essentielles. Nous ne pouvons songer à analyser entièrement cette étude remplie d'idées ingénieuses et de vastes aperçus historiques. Nous nous bornerons à en relever quelques points. Trœltsch ne considère pas l'éthique comme une branche particulière de la théologie, mais comme la discipline théologique la plus générale dans laquelle viennent s'incorporer toutes les autres. Son rôle est d'établir une conception générale du monde, et de défendre la doctrine des fins dernières qu'elle implique (3). Par cette idée, Trœltsch se rapproche beaucoup de Herrmann qui, parce que l'homme ne peut réaliser la vie morale que par la religion, a donné dans son *Ethik* un résumé complet de sa théologie.

Il lui reproche cependant d'être, en apparence au moins, indifférent aux problèmes éthiques que pose l'état actuel de la conscience humaine. Herrmann présente sa théorie comme purement rationnelle, c'est à dire comme résultant de la nature même du phénomène moral, indépendamment du développement historique de la pensée chrétienne (4). Trœltsch s'attache à montrer que Herrmann se fait illusion sur ce point. Sa manière de concevoir le phénomène moral indépendamment de toute foi de tradition et d'autorité, est simplement la conséquence de la conception historique de l'histoire sainte.

(1) Ihmels, *Theonomie und Autonomie...*, pp. 21 s.
(2) Ihmels, *Theonomie und Autonomie...*, p. 25.
(3) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik erœrtert aus Anlass an Herrmann's Ethik, Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), pp. 44 s.
(4) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik..., Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), p. 62.

Digitized by Google

Malgré son apparent détachement de l'histoire, l'*Ethik* de Herrmann peut être considérée comme une tentative pour montrer la valeur et la force du principe moral chrétien, au point de vue de la critique historique moderne, pour sacrifier tout ce qui doit lui être sacrifié, en montrant que le fondement dernier de la foi, c'est à dire la vie morale intérieure de Jésus et les impressions rédemptrices qui en proviennent, n'en est que plus certain. Sur ce point, la morale de Herrmann se sépare nettement de celle de Kant, elle garde une relation directe avec l'histoire, tout en reconnaissant son caractère relatif. Herrmann réduit toute l'histoire à la personne de Jésus, ce n'est pas, comme il le pense lui-même, pour des raisons éthiques, mais sous l'impression de la pensée historique moderne. Sa position est déterminée par le fait que l'ancienne conception de l'éthique théologique a été dissoute par l'histoire. « Ainsi, conclut Trœltsch, l'éthique de Herrmann n'est pas la découverte du fondement indépendant de l'éthique chrétienne, il est son appropriation à un état donné de la conscience objective (1). »

Sur un autre point, Trœltsch arrive à une conclusion identique; Herrmann veut montrer comment l'activité morale naît de la foi à la grâce de Dieu en Christ. Il s'écarte de l'ancienne théologie, qui, à chaque moment du développement moral, reconnaissait l'action de forces surnaturelles et miraculeuses. C'est la psychologie moderne qui pose le problème fondamental de son éthique. Trœltsch considère les pages que Herrmann a consacrées à la naissance et à la vie de la foi, comme une contribution magistrale à la psychologie religieuse. Cette contribution n'est pas seulement une conséquence des idées morales, elle répond aux exigences actuelles (2). « Ainsi, dit Trœltsch, Herrmann veut tout devoir aux simples conséquences des idées morales, même ce qu'en réalité il reçoit de la situation intellec-

(1) Trœltsch, *Grundprobleme des Ethik...*, *Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), pp. 62 ss.

(2) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik...*, *Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), pp. 64 s.

Digitized by Google

tuelle générale (1). » Il résulte de ces très intéressantes observations de Trœltsch que l'éthique de Herrmann est extrêmement moderne. C'est parce qu'elle répond si bien aux habitudes d'esprit et aux besoins intellectuels modernes, qu'elle paraît, au premier abord, avoir un caractère rationnel abstrait.

Dans une seconde partie de son étude, Trœltsch prend position sur quelques-uns des points essentiels traités par Herrmann. Nous ne nous arrêterons ici qu'à ce qui touche le problème du formalisme. La théorie kantienne paraît trop simple à Trœltsch, elle construit la moralité par la rencontre d'une nécessité morale *a priori*, et d'une expérience moralement indifférente. Il en va autrement dans la réalité. Notre expérience morale distingue les règles subjectives, telles que la véracité, le courage, etc., qui résultent de la conduite du sujet vis-à-vis de lui-même et des autres, des préceptes qui nous poussent à apprécier et à rechercher des valeurs objectives, telles que la famille, l'état, la société, la science, l'art et la religion. Dans tous ces biens, nous reconnaissons quelque chose qui a sa valeur au point de vue idéal et objectif, à quoi nous devons tendre, même au prix des plus grands sacrifices. Avec l'instinct sexuel, l'idée morale crée la famille, communauté de personnes ; avec l'instinct social, elle crée une autre communauté de personnes, l'état, etc. Il faut ainsi distinguer dans l'éthique deux parties principales, l'une subjective, l'autre objective ; le principe du formalisme est insuffisant, parce qu'il méconnaît la deuxième (2).

Trœltsch ne croit pas comme Herrmann qu'il soit possible d'identifier l'idéal moral chrétien et l'éthique formaliste de Kant. L'autonomie, esprit de liberté intérieure, est, il est vrai, une prémisse de la moralité évangélique, mais elle ne l'épuise pas. Jésus aurait prêché une morale bien inutile et bien terne, s'il avait abandonné à chacun le soin de chercher la bonne

(1) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik...*, *Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), p. 66.

(2) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik...*, *Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), pp. 135 ss.

Digitized by Google

direction morale, et laissé absolument sans réponse la question de savoir ce qu'il faut faire. Au contraire, il indique nettement et précisément un idéal et un bien concrets que l'homme affirme librement, par un acte qui sort de sa conscience, mais qui en même temps pose devant lui comme but un bien objectif. Cet idéal concret qui est le royaume de Dieu, il est impossible, selon Trœltsch, de le déduire du principe formel de l'autonomie (1).

II. — Observations critiques.

Il nous faut maintenant essayer de juger la morale de Herrmann. Nous ne nous attacherons pas à discuter chaque détail de sa construction, non plus que son plan général, mais nous examinerons seulement les idées les plus essentielles.

Nous nous déclarons d'abord entièrement d'accord avec Herrmann sur la manière dont il traite les problèmes d'ordre métaphysique ou plutôt, s'il est permis de s'exprimer ainsi, métaéthique, c'est à dire la question de l'origine et de la possibilité de la moralité. Il nous semble que l'éthique a tout intérêt à se débarrasser de ces problèmes qui sont, dans une très large mesure au moins, insolubles, et qui donnent lieu à des discussions sans fin. Nous croyons que Herrmann a eu raison de considérer la vie morale comme donnée, sans se préoccuper du problème de ses origines.

Nous ne nous trouvons pas entièrement d'accord avec Herrmann sur la théorie de l'autonomie et du formalisme qui occupe dans son système une place centrale. L'autonomie et le formalisme ne sont pas deux théories distinctes, elles sont en relations étroites l'une avec l'autre. On peut presque dire que ce ne sont que deux aspects de la même idée. L'autonomie est la théorie suivant laquelle c'est la volonté elle-même qui se donne sa loi. Cette loi ne peut avoir qu'un caractère formel et

(1) Trœltsch, *Grundprobleme der Ethik...*, *Z. f. Th. u. K. XII.* (1902), pp. 142 ss.

Digitized by Google

non matériel; le sujet peut imposer une certaine forme à son acte, mais non en créer la matière. L'autonomie conduit à ne voir dans la loi morale qu'un principe formel; autonomie et formalisme sont étroitement solidaires, aussi devons-nous les discuter en même temps l'une et l'autre.

Comme l'a montré Trœltsch, il n'est pas légitime d'identifier la morale de Jésus et l'idéal moral du formalisme. Il est vrai que Jésus a combattu avec plus d'énergie que qui que ce soit tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à de l'hypocrisie. Il a voulu que toute la vie morale de l'homme fût, non pas un certain nombre de gestes et d'actes qu'il accomplit par habitude ou par routine, mais l'expression même et la traduction de sa vie intime. En ce sens, Jésus a bien prêché l'autonomie, cependant sa morale ne repose pas sur l'idée formelle du devoir, mais sur l'idée matérielle de biens objectifs. L'idée du Royaume de Dieu qui y occupe une place si essentielle est, par excellence, l'idée d'un bien matériel objectif. C'est donc historiquement à tort que Herrmann identifie l'enseignement moral de Jésus et sa théorie du formalisme. Cette constatation n'entraîne pas, à elle seule, la condamnation du formalisme, il était cependant intéressant de la faire.

On a souvent soutenu contre Herrmann que le formalisme est une conception trop étroite, incapable d'embrasser toute la vie morale. Du vivant même de Kant, on a relevé ce qu'a d'insuffisant une théorie qui ne voit de moralité que dans la production laborieuse de certains actes, et qui, si ces mêmes actes sont produits librement, spontanément et joyeusement, ne leur reconnaît plus de caractère moral. Nous ne croyons pas que l'idée de la vertu doive être sacrifiée, comme le fait Herrmann. Il se peut que le devoir joue le premier rôle dans la vie morale, mais c'est parce qu'elle est toujours imparfaite, et que les résultats qui y sont atteints, c'est à dire les vertus, ne sont jamais satisfaisants, mais doivent toujours être perfectionnés. Est-il légitime de conclure de là qu'il en doive être de même en théorie? Dans une vie morale supérieure à la

Digitized by Google

nôtre, à plus forte raison dans la vie morale parfaite à laquelle nous devons tendre, la vertu occuperait la place centrale. La moralité y serait spontanément produite sans aucun effort. S'il n'y avait moralité que là où il y a obéissance consciente au devoir, effort et lutte, l'idéal de la moralité serait de se détruire elle-même. Nous croyons au contraire que ce serait un état de moralité supérieure que celui où l'homme obéirait de lui-même au devoir et agirait, non par respect pour un impératif catégorique, mais spontanément, comme un arbre produit ses fleurs et ses fruits. Le principe du formalisme est au moins insuffisant, car il ne rend compte que d'une partie de la vie morale. Il ne permet de voir de moralité que dans l'effort pour atteindre un but, et non dans le fait de l'avoir atteint et de s'y tenir. Il faudrait au moins que le principe formaliste ne fût pas considéré comme le seul principe éthique, mais complété par un autre qui rendît compte de la moralité acquise, c'est à dire de la vertu.

Considérée en elle-même, l'idée d'autonomie contient certainement une large part de vérité. L'enfant peut obéir à une loi qui lui est imposée de l'extérieur, et dont il ne saisit pas la raison d'être, mais l'homme n'obéit moralement qu'à une loi dont il reconnaît personnellement le bien fondé. Il n'y a pas de moralité virile là où le sujet ne perçoit pas directement la loi de son action, là où il agit par routine, par imitation ou même par déférence et respect pour l'autorité qui pose la loi, là, en d'autres termes, où il y a hétéronomie. L'homme cependant arrive difficilement à l'autonomie, peut-être même ne peut-il jamais y arriver complètement dans cette vie, il n'en reste pas moins vrai que si la loi reçue de l'extérieur et sans que le sujet la ratifie librement lui-même peut avoir un rôle pédagogique et juridique fort important, elle n'appartient pas au domaine de la vie morale proprement dite. C'est là un principe essentiel, non seulement de la moralité évangélique, mais encore de toute moralité véritable. On ne peut qu'être reconnaissant à Herrmann de l'avoir si énergiquement mis en lumière.

L'autonomie n'est pas une création du moral plus que la

Digitized by Google

conviction personnelle n'est une création de la vérité. L'être autonome ne pose pas, par un pur caprice, une loi absolue. Si la formule latine : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*, était celle de l'autonomie, Dieu seul serait autonome, car seul il crée le moral sans être déterminé par rien. L'autonomie de l'homme consiste à reconnaître d'une manière personnelle, spontanée et libre, quelle est la loi morale. Cela implique que cette loi que l'homme reconnaît comme la loi même de son être n'est pas une pure création de son esprit, mais qu'elle a une existence indépendante de lui. Le sujet moral en a d'ailleurs nettement conscience. Il ne se croit pas libre de se soustraire à la loi et de la détruire par un acte semblable à celui par lequel il la pose. Exigeât-elle de lui le sacrifice de ce qu'il a de plus cher au monde, il n'a pas le droit de s'y soustraire. Ainsi, d'après la conception même de l'autonomie, la loi est spontanément et librement reconnue par l'homme, mais elle existe en dehors de lui d'une manière indépendante. S'il la pose, c'est qu'elle s'impose à lui. L'examen même de la notion de l'autonomie nous amène donc à constater que cette notion, absolument légitime, essentielle et indispensable, est cependant, si on la considère isolément, et si on veut en faire l'expression de toute la vérité morale, incomplète et insuffisante. L'autonomie n'est qu'une des faces de la réalité morale ; si on veut saisir cette réalité tout entière, il faut apercevoir aussi son autre face qui est la théonomie. Autonomie et théonomie ne se contredisent pas, mais se complètent l'une l'autre. L'homme reconnaît spontanément quelle est la loi morale, parce que Dieu la pose devant lui. Il ne la lui impose pas comme un caprice arbitraire dont il soit incapable de saisir la raison, il ne la lui propose pas non plus, du moins lorsque l'homme est arrivé au plein développement de sa vie morale, comme un père prescrit à son enfant une loi dont il ne saisit pas la raison d'être, mais qu'il accepte joyeusement par confiance. La loi est comme un chemin que Dieu trace devant nous, l'autonomie ne consiste pas à le tracer à nouveau, mais à le découvrir et à le reconnaître.

L'élargissement de la conception de l'autonomie par l'idée

Digitized by Google

de la théonomie permet de maintenir l'homogénéité de la vie morale, en reconnaissant un caractère moral à une obéissance semblable à celle de l'enfant. Nous l'avons vu, le plein épanouissement de la vie morale n'est possible que dans l'autonomie. La simple soumission à une loi par routine et par paresse spirituelle a à peine un caractère moral, mais, d'autre part, il serait injuste de ne pas reconnaître un caractère de haute moralité à l'obéissance à une loi dont on n'aperçoit pas soi-même la raison d'être, mais à laquelle on se soumet par respect pour celui qui la pose (1). Avec la seule idée de l'autonomie, cette obéissance n'est pas morale ou bien elle constitue une moralité inférieure. Si l'on admet au contraire que l'autonomie doit être complétée par la théonomie, cette obéissance est parfaitement morale ; ce qui la distingue de l'obéissance autonome n'est pas un élément moral, mais un élément intellectuel qui, quelle que puisse d'ailleurs être son importance, est, au point de vue particulier qui nous occupe ici, quelque chose de secondaire.

Le principe du formalisme est-il suffisant, comme le croient Kant et Herrmann, pour permettre de reconnaître la loi morale? Une semblable théorie a quelque chose de très séduisant : on supprimerait bien des difficultés en déduisant la matière de la moralité de sa forme, le contenu de la volonté de la volonté elle-même. Mais l'entreprise nous semble chimérique. La forme de la volonté à laquelle on attribue ainsi une importance fondamentale, n'est qu'une abstraction ; elle n'est jamais donnée sans un contenu positif. La volonté pure sans objet n'existe pas. Cela est si vrai que l'on cherche à donner à cette pure forme un contenu, à cette volonté un minimum d'objet par l'idée de la personnalité. Il nous semble que par là on déroge quelque peu au principe rigoureux du formalisme, car la personnalité, quelle que soit la manière dont on la conçoit, contient toujours plus que la volonté : « Tu dois considérer la personne humaine comme fin, » est un principe d'action plus

(1) C'est pourquoi il nous semble que le jugement porté par Herrmann sur la moralité catholique est trop sévère. Il peut y avoir dans l'obéissance aveugle une haute valeur morale.

Digitized by Google

pratique que la simple forme : « Tu dois » ; mais ce qui fait la supériorité de ce principe, c'est qu'il est déjà un principe matériel. Cette première dérogation au principe rigoureux du formalisme ne suffit pas. Comme l'a très bien dit Trœltsch, le principe de la personnalité fin en soi peut suffire pour la morale subjective, c'est à dire pour déterminer la conduite de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres personnalités morales : il ne sert à rien dans le domaine de l'éthique objective.

L'homme n'a pas affaire seulement, d'une part à des personnes, et de l'autre à des choses sans caractère moral. Il rencontre des réalités objectives qui ont une valeur en soi, qu'il doit s'efforcer d'acquérir, et pour lesquelles il doit être, s'il le faut, prêt à se sacrifier ; telles sont la famille, la société, la la science et, par dessus tout pour le chrétien, le Royaume de Dieu. Ce ne sont pas seulement là des grandeurs naturelles auxquelles l'action de la personne donne un caractère moral, ce sont des réalités morales objectives. La relation de l'homme avec elles ne peut être déterminée par le principe élémentaire de la morale subjective, qui est d'agir en vue de la personnalité humaine comme fin, car alors ces réalités morales ne seraient l'objet de notre moralité que dans la mesure où elles contribuent à notre développement personnel. En réalité, l'action en vue de ces fins s'impose à nous d'une manière inconditionnée, c'est à dire quand même elle exigerait le sacrifice de notre personnalité.

Le principe purement formel de la morale est insuffisant parce qu'il est vide. Le principe subjectivement matériel de l'action en vue de la personnalité humaine comme fin, est légitime pour la morale subjective, mais insuffisant pour la morale objective. Il faut le compléter par le principe objectivevement matériel de l'action en vue des biens moraux objectifs, dont le plus élevé, qui en même temps est la synthèse de tous les autres, est le Royaume de Dieu.

L'unité de la vie morale n'est pas compromise par là ; le principe matériel et le principe formel, loin de se contredire, n'ont de sens que lorsqu'ils se fécondent l'un l'autre. Le

Digitized by Google

principe matériel subjectif, loin de s'opposer au principe matériel objectif, n'en est qu'un cas particulier, la personne fin de notre activité subjective étant elle-même un bien moral objectif.

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivé nous obligent à déterminer autrement que ne le fait Herrmann, les rapports de la nature et de la moralité. Sans revenir sur ce que nous avons dit plus haut (1) de la conception philosophique de Herrmann, rappelons qu'il nous a paru difficile d'admettre comme lui que la nature se subordonne aux fins de la personne s'il n'y a pas en elle un élément de moralité. Si, comme nous avons essayé de l'indiquer, la nature n'est pas une matière hostile ou du moins inerte que la personne morale façonne à sa guise, mais si l'homme trouve en elle, si on peut s'exprimer ainsi, des points d'appui pour son développement moral,il en résulte que l'évolution qu'elle subit par suite de l'activité morale peut et doit être conçue comme une révélation de la moralité. Les progrès constants de l'action de l'homme sur la nature, c'est à dire de la culture, mettent constamment en lumière de nouvelles fins morales, de nouveaux biens objectifs qui étaient comme en puissance dans la nature. La puissance morale est l'agent qui fait sortir ainsi le diamant de sa gangue. Le développement de la personnalité humaine ne peut rien créer, au contraire son action sur la nature produit la famille, la société, la science et, lorsque la personnalité qui agit est celle de Jésus, le Royaume de Dieu, synthèse voulue par Dieu, mais encore imparfaitement comprise par nous, de tous les biens objectifs, même de ceux que nous ne connaissons pas encore ou que nous ne faisons qu'entrevoir obscurément. La nature seule est stérile et inerte au point de vue moral : fécondée par la personnalité, elle devient une révélation de la moralité.

Ceci nous conduit naturellement au problème de la culture. Pouvons-nous nous associer à l'idéal moral de notre temps et

(1) Voir plus haut, pp. 162 ss.

Digitized by Google

prendre notre part des tâches qui en découlent, tout en restant des disciples de Jésus, alors que quelques-unes des préoccupations les plus essentielles de notre temps lui étaient étrangères, alors même que certaines de ses paroles semblent condamner des choses qui sont pour nous, non seulement légitimes, mais encore nécessaires? La solution de Herrmann consiste à dire que Jésus n'a pas imposé à ses disciples d'idéal concret, et qu'il ne leur a demandé que ce qui seul est bon d'une manière absolue, c'est à dire une volonté morale.

Cette théorie a l'incontestable mérite de saisir le problème dans toute son acuité. Il faut louer sans réserve le courage et la franchise avec lesquels Herrmann déclare que des hommes modernes ne peuvent se sentir liés par des préceptes qui ont été donnés, et par des paroles qui ont été prononcées il y a vingt siècles, dans des circonstances extrêmement différentes de celles dans lesquelles ils vivent. C'est une tentative chimérique que de vouloir, par je ne sais quelles subtilités d'interprétation, attribuer à Jésus un idéal moral semblable à l'idéal moderne. Il faudrait d'autre part renoncer à ce qu'il y a de meilleur dans l'activité morale moderne, pour maintenir dans son intégrité l'idéal concret de Jésus. L'Eglise catholique qui a été tentée de le faire, a été obligée de ne proposer cet idéal qu'à une faible minorité vivant en dehors du monde, et de l'abaisser ou même d'y renoncer sur des points essentiels pour la grande masse des laïques. Cependant la théorie de Herrmann ne nous satisfait pas entièrement. Il faut d'abord lui adresser une objection d'ordre historique: Jésus n'a jamais fait la distinction de la forme et de la matière de la vie morale sur laquelle elle repose. Il a au contraire toujours proposé un idéal extrêmement concret. Il a posé comme fin dernière de toute activité un bien objectif: le Royaume de Dieu. Il ne faut pas perdre de vue qu'en faisant cette distinction on se sépare de l'enseignement de Jésus. D'ailleurs cette distinction admise, la difficulté reste entière. Le contenu de l'idéal moral de Jésus ne peut plus être celui du nôtre. Cette question n'intéresse pas Herrmann, parce que la matière de la vie morale importe peu pour sa théorie pure-

Digitized by Google

ment formaliste. Il lui suffit que nous puissions garder dans notre vie morale, la forme de la vie morale de Jésus.

Pour compléter sa théorie, on peut, croyons-nous, partir de l'idée que l'évolution de la culture est une révélation de la moralité. On est ainsi conduit à un problème très grave : Si notre idéal moral concret n'est pas l'idéal de Jésus, mais s'il nous est donné par le progrès de la culture, pouvons-nous encore en toute sincérité nous déclarer ses disciples, ou devons-nous, par respect pour la vérité, proclamer que nous l'avons dépassé? Même lorsque notre idéal diffère le plus du sien, nous pouvons, croyons-nous, reconnaître en Jésus notre maître, pourvu que notre vie soit remplie comme l'était la sienne de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, car, à bien examiner les choses, c'est dans son idéal moral que nous trouvons la source historique de toutes les évolutions dont notre idéal moderne est la conséquence. L'idéal des peuples chrétiens peut être aujourd'hui très différent de celui de Jésus, il peut en différer autant que le chêne diffère du gland, il n'en est, du moins dans ce qu'il a de véritablement vivant, que le produit.

Il nous est donc possible de nous approprier entièrement l'idéal moral moderne, même sur les points où il contredit l'idéal de Jésus, tout en nous proclamant les disciples de Jésus parce que nous avons conscience de tenir de lui le meilleur de notre vie morale.

Il nous reste à juger la manière dont Herrmann conçoit les rapports de la religion et de la morale. Il affirme leur indépendance théorique, et montre comment une relation s'établit entre elles, parce que l'homme est bien capable de concevoir la vie morale, mais que le péché l'empêche de la réaliser. La religion vient au secours de l'homme désespéré et, dans la personne de Jésus, lui donne la foi à la puissance du bien sur toutes choses et l'assurance de la bienveillance de Dieu à son égard. Cette théorie a le mérite d'établir un lien entre la religion et la morale, tout en assurant l'indépendance de l'une et de l'autre. Elle permet de comprendre d'une manière psychologique le développement de la vie morale.

Digitized by Google

Il est bien difficile de porter un jugement sur une telle théorie, aussi nous bornerons-nous à présenter quelques réflexions. Peut-être le problème des rapports de la religion et de la morale est-il en réalité plus complexe qu'il n'est apparu à Herrmann. Il se place pour l'examiner à un point de vue rationnel et abstrait ; il a établi une théorie plutôt qu'il n'a étudié dans les faits le rapport de la religion et de la morale. Pour traiter la question avec toute l'ampleur qu'elle mérite, il faudrait s'appuyer sur une base beaucoup plus large. Il faudrait examiner toutes les religions et toutes les morales, même celles qui se disent indépendantes. Nous ne pouvons qu'indiquer cette voie qu'il faudrait suivre pour discuter à fond la conception de Herrmann.

Nous ajouterons seulement une observation. Il nous paraît insuffisant de ne faire reposer la relation entre la religion et la morale que sur l'impuissance morale de l'homme. S'il en était ainsi, la religion n'aurait aucune place dans le développement moral idéal ; or le seul cas de développement moral tout à fait normal que nous connaissions, celui de Jésus, contredit cette théorie de la manière la plus nette. Sa vie dans laquelle le péché n'a eu aucune place et où, par conséquent, il n'y a jamais eu cette crise dans laquelle devrait intervenir la religion, a été la plus religieuse qui ait été. Si peut-être c'est dans la crise que la religion intervient dans la vie morale de la manière la plus apparente, ce n'est pas là seulement, nous semble-t-il, qu'elle agit, mais c'est à tous les degrés de la vie morale depuis ses manifestations les plus élémentaires jusqu'à ses plus riches épanouissements.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSION

Nous voudrions, pour conclure, résumer brièvement les observations historiques que nous avons faites sur la théologie de Herrmann, afin de nous faire une idée de son originalité.

Il convient d'examiner d'abord le rapport de la pensée de Herrmann avec l'enseignement du Nouveau-Testament. La question n'est pas aussi simple que pour Ritschl qui voulait que la dogmatique se bornât à exprimer ce que contient le Nouveau-Testament. Cela tient au rôle plus effacé que Herrmann attribue aux idées de la foi ; quand il affirme que la foi naît de l'impression produite sur l'individu par la vie intérieure de Jésus, il prétend la fonder comme les auteurs du Nouveau-Testament. Il est certainement d'accord avec l'enseignement des Evangiles synoptiques d'après lesquels ce qui importe dans le ministère de Jésus, ce ne sont pas des vérités d'ordre surnaturel qu'il révèle à ses disciples, mais l'impression qu'il produit sur eux et qui les amène à reconnaître en lui leur Messie et leur Sauveur.

Si on passe aux écrits pauliniens et johanniques, il n'en est plus de même. L'impression que produit la personne historique de Jésus importe peu pour Paul. C'est d'elle qu'il dit, non sans quelque dédain : « Si nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus maintenant » (II Cor. 5, 16). Ce qui est essentiel pour lui, c'est l'être céleste que recouvre la personnalité historique de Jésus, et dont Dieu a couronné et ratifié l'œuvre en le ressuscitant des morts. Le fondement de la foi n'est pas pour lui le Christ historique, c'est le Christ-Esprit. Et de même, si le Christ johannique est l'objet et le fondement de la foi, c'est parce qu'il est le Logos éternel. Les idées fondamentales de la théologie paulinienne et de la théologie

Digitized by Google

johannique ont cependant leur place dans la pensée de Herrmann, mais sous la forme d'idées de la foi.

Les grandes lignes du développement de sa théologie sont, en quelque sorte, parallèles aux grandes lignes du développement de la pensée religieuse du Nouveau-Testament. Des deux côtés, le point de départ est la mise en présence du sujet et de la personne historique de Jésus ; la foi qui naît ainsi est fortifiée et affermie par la conviction de la résurrection, et aboutit enfin aux idées dogmatiques. Mais la théologie du Nouveau-Testament est orientée plutôt vers ces idées, tandis que celle de Herrmann est tournée davantage du côté du fondement historique de la foi, et surtout n'attribue aux idées dogmatiques qu'une valeur restreinte, car elle n'en fait pas des vérités absolues, mais des idées valables pour la foi seulement.

Lorsqu'on prend de l'œuvre de Herrmann une connaissance même superficielle, on est immédiatement frappé de la grande influence qu'a exercée sur lui la pensée de Luther. Une de ses œuvres principales s'en inspire directement, et il déclare lui-même que ce sont les œuvres de Luther qui ont exercé sur son développement l'influence la plus profonde (1). Il est tout nourri de ses écrits, car ce n'est pas, ainsi que l'insinue Luthardt, d'une manière artificielle qu'il réunit des textes de Luther, derrière lesquels il s'abrite.

Herrmann n'étant pas un homme du XVIe siècle, mais un homme du XIXe, quelque forte que soit l'influence que la pensée de Luther a exercée sur lui, il ne reçoit pas purement et simplement toutes les idées et tous les sentiments de Luther. « Il ne saurait être question, dit-il, d'adopter sur tous les points la doctrine de Luther. En imitant servilement un homme qui, dans des circonstances différentes de celles où nous nous trouvons, a été fidèle à sa vocation, nous ne le serions pas à la nôtre (3). » Il faut distinguer entre le christianisme de Luther et sa théologie qui développe des principes catholiques. Cette

(1) *Bew. d. Gl.*, 1889, p. 364, n. 1.
(2) Cf. *Die Gewissheit des Glaubens...*, p. 44, n. 1.
(3) *Der Verkehr...*, p. 40.

Digitized by Google

distinction est nécessaire. La doctrine de Luther que nous pouvons et que nous devons tenir ferme, c'est la parole prophétique dans laquelle il a exprimé la rédemption qu'il avait trouvée dans la révélation de Dieu. Ce que nous ne pourrions pas maintenir, même si nous le voulions, n'exprime pas ses expériences religieuses, mais un effort qu'on ne saurait trop louer pour intégrer la nouvelle intelligence du christianisme dans ce qui était alors incontestable (1).

Aucun critère objectif n'est valable ici, c'est par un jugement subjectif que Herrmann opère la distinction du christianisme de Luther encore actuellement valable, et de sa théologie qui appartient au passé.

Cette méthode a été fort attaquée par les représentants de la théologie luthérienne. Dans un article intitulé : *Le scolastique Luther,* Luthardt déclare qu'il ne veut pas laisser « partager » (*halbiren*) Luther et qu'il garde Luther tout entier (2). Frank accuse Herrmann d'avoir « gravement maltraité » Luther (*Er hat sich durch grobe Misshandlung Luthers ausgezeichnet*) (3). Ailleurs il écrit : « Oh ! si je pouvais rappeler pour un moment le père Luther à la vie, lui, aux pans de l'habit duquel s'accroche cette théologie, comme, à la vieille mode germanique, il ferait comprendre son point de vue au raisonneur de Marbourg ! Il lui montrerait en termes nets et saisissants que l'attachement aux vieilles confessions ecclésiastiques n'est pas un reste de scolastique qu'il a gardé de la première période de sa vie (4). » Cette indignation des adversaires de Herrmann ne doit pas faire illusion, elle a moins pour objet la méthode préconisée par Herrmann que l'usage qu'il en fait.

(1) *Der Verkehr...*, p. 41.

(2) Luthardt, *Der Scholastiker Luther. Z. K. W. K. L.*, 1887, pp. 197 ss. Lobstein, *Theolog. Litzg.* 1887, pp. 306 ss., fait observer avec raison que, malgré ce principe, Luthardt lui-même distingue entre les éléments éternels et les éléments transitoires de la théologie du réformateur.

(3) Von Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, p. 339. Ailleurs : (*Epikrise zu W. Herrmann's « Verkehr des Christen mit Gott ». N. K. Z. III.* (1892), p. 752.) Frank parle de violence faite à Luther par Herrmann.

(4) Frank, *Epikrise zu W. Hermann's... N. K. Z. III.* (1892), p. 754.

Digitized by Google

La légitimité de son principe ne paraît guère contestable ; il résulte de la nature même des choses. Tout le monde reconnaît que Luther tient encore, sur bien des points, au catholicisme; cela n'a rien qui doive surprendre puisqu'il en est sorti. Il y a plus; s'il avait réussi à rompre tous les liens qui l'y attachaient, il n'aurait pas été un réformateur. Les points de contact nécessaires pour une action sur ses contemporains lui auraient fait défaut. Un réformateur est toujours un homme qui est à la frontière de deux mondes. Il a un pied dans celui qui s'achève et l'autre dans celui qu'il inaugure. Constater qu'il en a été ainsi pour Luther, ce n'est pas le diminuer, c'est mettre en lumière l'originalité propre et la valeur de sa mission. Mais nous qui ne sommes plus au temps de la Réforme, nous devons achever le mouvement commencé par Luther et ne pas garder un pied sur le terrain de la foi catholique, mais au contraire nous tenir exclusivement sur celui de la foi évangélique. Aussi ne devons-nous pas nous attacher à « tout Luther », mais seulement au « réformateur », de peur que le scolastique n'étouffe pour nous le chrétien évangélique. C'est ce que Kaftan a bien vu : « Je ne veux pas prendre pour devise « tout Luther », dit-il, car je crains que si on prenait « tout Luther » au sérieux, le scolastique l'emporterait et c'en serait fait du réformateur (1). »

Il faut donc reconnaître que le principe posé par Herrmann est légitime. Reste à examiner si l'usage qu'il en fait l'est aussi. C'est là une question à laquelle il n'est pas aisé de répondre, d'une part parce que ce ne sont guère que des raisons subjectives qui permettent de le faire, et de l'autre, parce que pour pouvoir porter en cette matière un jugement valable, il faudrait être beaucoup plus familiarisé que nous ne le sommes avec les œuvres de Luther. Nous ne pouvons donner ici qu'une impression qui est favorable à la manière dont Herrmann cite les œuvres de Luther (2).

(1) Kaftan, *Zur Dogmatik*, p. 64. (*Z. f. Th. u. K. XIII.* (1903), p. 222.)

(2) Il faut au moins signaler ici la controverse sur l'interprétation de la doctrine de Luther sur la pénitence. Herrmann (*Die Busse des evangelischen Christen. Z. f. Th. u. K. I.* (1891), pp. 28 ss.), suivant en cela Ritschl, soutient que la doctrine première de Luther faisait de la pénitence un effet de la

Digitized by Google

Si, au point de vue religieux, l'influence prédominante dans la théologie de Herrmann est celle de Luther (1), on ne peut contester qu'au point de vue philosophique, l'influence décisive soit celle de Kant. Herrmann lui a emprunté d'une part toute sa critique, et de l'autre sa conception de la moralité. Il est kantien par le dualisme qu'il établit entre la science et la foi, et par la manière dont il renonce à une connaissance adéquate des choses ; il l'est aussi par sa théorie de l'autonomie et du formalisme. L'influence de Kant sur Herrmann s'arrête là où il y a réellement désaccord entre le kantisme et le christianisme ; c'est ainsi que Herrmann n'a jamais accepté la philosophie kantienne de la religion. Au rationalisme kantien qui ne voit en Jésus qu'un idéal, il a toujours opposé la conception chrétienne qui s'appuie sur la réalité historique de la personne de Jésus. Il n'est donc pas absolument exact de qualifier le système de Herrmann de néo-kantisme théologique, il vaut mieux dire qu'il s'appuie sur la critique de la connaissance de Kant, et sur sa conception de l'éthique (2).

grâce de Dieu, et que plus tard, sous la pression des événements et du souci de la direction des Eglises, Luther revint vers la théorie catholique et enseigna que la pénitence est l'effet de la prédication de la loi. C'est cette thèse qu'il défendit contre Agricola et les antinomistes qui étaient restés fidèles à sa pensée primitive. D'autres historiens, entre autres Lipsius *(Luther's Lehre von der Busse*, Brunswick, 1892 (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1892), soutiennent que Luther est toujours resté fidèle à lui-même et que sa doctrine primitive, qui était la traduction de ses expériences personnelles, était que c'est la prédication de la loi qui amène l'homme à la pénitence. On peut consulter sur cette question, que nous laissons à de plus compétents que nous le soin de résoudre, outre les écrits de Herrmann et de Lipsius signalés plus haut, la réponse de Herrmann à Lipsius (*Th. Litzg., 1893, col. 17*). Sieffert, *Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glaube*, Berlin, 1896. Stückert, *Die katholische Lehre von der Busse*, Fribourg, 1896 (ces deux ouvrages se rattachent à la conception de Herrmann), Galley, *Die Busslehre Luther's und ihre Darstellung in neuester Zeit*. Gutersloh, 1900. Voir aussi l'étude qui doit paraître prochainement de A. Jundt : *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*.

(1) Il faut ajouter : et de la foi traditionnelle de l'Eglise. Si Herrmann veut une nouvelle théologie, il ne veut pas une nouvelle foi, mais entend rester fidèle à l'ancienne. C'est ce qu'il a exprimé avec force dans l'article intitulé : *Der wichtigste Gegensatz in der evangelischen Theologie, Ch. W., 1898*, col. 892 ss.

(2) A côté de l'influence du kantisme, il faut peut-être signaler sur un point particulier — la notion de la métaphysique et de la science de la nature — l'influence du matérialisme ou plutôt celle de son historien néo-kantien, F.-A. Lange.

Digitized by Google

S'il doit quelque chose de sa piété personnelle à ses premiers maîtres, Tholuck et Julius Muller, Herrmann ne leur est redevable d'aucun élément de sa théologie. Il a au contraire affirmé à maintes reprises sa dépendance à l'égard de Ritschl; Pfleiderer a pu l'appeler « l'écuyer de Ritschl » (*Ritschl's Schildknappe*) (1), et Frank parler de son « fanatisme d'école (2) ». Quand on parcourt les nombreux articles que Herrmann a consacrés dans la *Theologische Literaturzeitung* aux attaques dont la théologie de Ritschl était l'objet, on ne s'étonne pas de ces jugements (3).

Ainsi que le remarque Harnack, il n'y a jamais eu de ritschlien de stricte observance (4); Herrmann qui passe à juste titre pour un des plus fidèles disciples de Ritschl, n'a pas fait que reproduire servilement ses idées, aussi est-il nécessaire de préciser les points sur lesquels s'exerce l'influence de Ritschl (5).

Avant tout, Herrmann dépend de Ritschl par sa théorie de la connaissance. Comme lui, il distingue absolument la connaissance scientifique et la connaissance religieuse. Mais sur ce point, Herrmann est un disciple qui dépasse son maître. La manière dont il opère la séparation de la théologie et de la philosophie, constitue par rapport à la théorie de Ritschl un progrès incontestable. Ritschl lui-même l'a reconnu par les modifications qu'il a introduites dans les éditions postérieures de son grand ouvrage dogmatique. Ce sont d'ailleurs les premières œuvres de Herrmann qui ont mis sur ce point en relief l'originalité de la conception ritschlienne, et qui ont, non seulement signalé, mais dans une très large mesure aussi déterminé la constitution d'une école ritschlienne.

Sur un autre point important, la question de la méthode, la

(1) Pfleiderer, *Die Ritschl'sche Theologie*, p. 18. (*Jahrb. f. pr. Th.*, 1889, p. 178).

(2) Von Frank, *Geschichte der neueren Theologie*... p. 339.

(3) Voir par exemple *Th. Litzg.*, 1882, col. 398 ss., 1884, col. 199 ss, 1887, col. 481, 1888, col. 571. 613. 617, 1892, col. 382.

(4) Harnack, *Ritschl und seine Schule, Ch. W.*, 1897, col. 870. (*Reden und Aufsætze*, II, 349.)

(5) Pour la théologie de Ritschl, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, *La théologie d'Albert Ritschl* (Rev. de Th. et Quest. rel., 1905).

Digitized by Google

dépendance de Herrmann à l'égard de Ritschl n'apparaît pas aussi nettement au premier coup d'œil. Ritschl veut donner à la dogmatique la méthode de la théologie biblique, il veut en faire un exposé systématique des idées du Nouveau Testament. Herrmann au contraire veut que la dogmatique soit un exposé de la vie de la foi, et principalement de sa genèse. Il semble que Herrmann rompe avec la méthode de Ritschl, en réalité il la développe : ce sont des raisons d'ordre historique qui l'y déterminent. La méthode de Ritschl suppose l'idée du canon, or cette idée est ruinée par la science critique ; la théorie par laquelle Ritschl avait essayé de la maintenir ne peut plus être soutenue. Partant de cette considération, Herrmann a dû déterminer autrement que Ritschl le fondement historique de la foi. Voulant l'établir d'une manière qui le rendît indépendant des fluctuations de la science critique, il l'a cherché dans la vie intérieure de Jésus et dans l'impression que cette vie produit sur nous. La méthode de Herrmann n'est donc que la méthode de Ritschl modifiée de manière à être mise en rapport avec les exigences de la critique historique actuelle.

Cette transformation de la méthode entraîne sur un point important une grande différence entre Ritschl et Herrmann. Dans la détermination du fondement de la foi, Herrmann, nous l'avons vu, est amené à attribuer à l'élément subjectif une importance beaucoup plus grande que Ritschl. Il en résulte qu'il est obligé de déterminer le rôle de la communauté tout autrement que lui. Il ne peut lui accorder qu'une importance toute secondaire et indirecte. C'est la foi de l'individu, non celle de l'Eglise, qui est au premier plan. La théologie doit décrire la relation du chrétien avec Dieu, et non exposer la fondation de la communauté justifiée et réconciliée avec Dieu.

Ceci nous amène à constater, à côté de l'influence religieuse de Luther, à côté de l'influence philosophique de Kant et de l'influence théologique de Ritschl, une autre influence, celle de la critique historique moderne. Elle s'est exercée d'autant plus fortement, que Herrmann n'est pas personnellement un historien.

Digitized by Google

Cette affirmation, un peu paradoxale en apparence, a besoin d'être expliquée.

Lorsqu'un systématicien comme Herrmann rencontre le fait de la critique historique moderne et reconnaît la nécessité d'en tenir compte, il le prend sous sa forme la plus absolue ; il ne considère pas que si la science a ébranlé certains faits historiques que l'on croyait bien fondés, elle en a établi ou laissé subsister certains autres, car rien ne garantit qu'un nouveau progrès de la science ne les ébranlera pas à leur tour ; aussi le systématicien doit-il supposer que tous les faits historiques sont détruits, et chercher à donner pour base à la foi un fait qui, tout en conservant un caractère historique, soit d'une nature telle que le croyant puisse posséder à son sujet une certitude qui ne soit pas d'ordre historique. Nous avons vu que Herrmann croit avoir trouvé ce fait dans l'impression que produit sur tout homme la vie intérieure de Jésus.

Si les influences que nous avons essayé d'analyser ont une grande importance pour l'intelligence historique de la théologie de Herrmann, elles ne l'expliquent pas tout entière ; elles laissent de côté le facteur le plus important qui ait déterminé cette théologie, nous voulons dire la personnalité même de Herrmann. Ici nous quittons le domaine des faits objectifs, aussi est-il nécessaire de faire preuve d'une grande sobriété : nous nous bornerons à signaler qu'on courrait le risque de méconnaître le caractère essentiel de la théologie de Herrmann, si l'on ne tenait pas compte de la piété vivante et chaude qu'elle traduit, et qui se manifeste d'une manière si édifiante — au sens le plus élevé de ce mot — dans bien des pages de ses écrits.

Nous ne croyons pas, après les observations critiques que nous avons présentées dans notre deuxième partie, qu'il y ait lieu de formuler encore un jugement d'ensemble sur la théologie de Herrmann ; nous nous bornerons à indiquer brièvement quelles en sont, selon nous, les idées les plus originales et les plus fécondes.

Digitized by Google

La théologie de Herrmann nous apparaît d'abord comme une digue victorieusement opposée aux excès de la méthode spéculative. La distinction entre la science et la foi qu'il a opérée à la suite de Ritschl, mais en la faisant reposer sur un travail de pensée beaucoup plus solide, assure l'indépendance de la religion, et ceux-là mêmes qui croient que Herrmann a été trop loin dans ce sens, reconnaissent combien son effort a été utile et fécond.

A un autre point de vue, comme la théologie de Ritschl, mais plus encore que celle-ci, la théologie de Herrmann est un effort pour tenir compte du fait de la science historique critique moderne, et cela en un double sens, d'abord en cherchant seulement dans l'histoire la révélation de Dieu et la base de la foi, et ensuite en constituant la théologie d'une manière telle que la science critique puisse se développer en toute liberté, sans que les intérêts de la foi puissent rien avoir à craindre des résultats auxquels elle peut arriver. Ici encore, on peut, sur bien des points de détail, être d'un autre avis que Herrmann, mais on ne peut méconnaître que la question qu'il met ainsi à la base de sa théologie, soit une de celles qui s'imposent de la manière la plus absolue à la pensée religieuse actuelle.

Relevons aussi le souci qu'a Herrmann de ne rester étranger à aucune des préoccupations de l'heure actuelle, et l'effort qu'il fait pour réaliser la synthèse entre la conscience moderne et l'esprit de l'Evangile.

Enfin, il faut noter l'énergie inlassable avec laquelle il insiste sur ce fait que la religion n'est pas affaire de formules, mais affaire de vie. Nul n'a affirmé avec plus de vigueur que la religion est avant tout une expérience personnelle; que là où les formules expriment autre chose que cette expérience, elles ne peuvent jouer qu'un rôle néfaste, et que les formules les plus parfaites, là où il n'y a pas de foi personnelle, ne sont qu'une puissance de mort.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES PRINCIPAUX AUTEURS CITÉS

Adloff, 18.
Appia (Henri), 22.
Astié, 22.
Baldensperger, 192.
Biedermann, 51, 60, 72, 143, 147, 190.
Bois (Henri), 158.
Bousset, 192.
Boutroux, 166 ss.
Buisson, 161.
Cremer (Ernest), 190.
Cremer (Hermann), 16, 214.
Dorner, 9.
Du Bois Reymond, 158.
Ecke, 7, 152, 174, 181 s.
Ehrhardt, 18, 22, 126.
Eucken, 217 s.
Ewald, 15, 194.
Frank (Von), 148.
Gottschick, 7.
Grau, 15, 193.
Hæring, 14, 178, 204 ss., 230 s., 236.
Harnack, 4, 7, 8, 140, 152 s., 199 s.
Hegel, 140 s.
Herrmann, *passim*.
Ihmels, 212 ss., 236 s.
Jaeger, 14.
Kaftan, 9, 186, 214 s.
Kæhler, 15, 150 s., 191 ss., 227 ss.
Kant, 28 s., 115.
Kattenbusch, 7, 8, 154.
Kirn, 157, 209 ss.
Kœstlin, 216 s.
Krauss, 12, 149 s., 234 s.
Kuhn, 5, 181.
Lange, 55, 158.
Lasson, 66.
Lessing, 189.
Lipsius, 10, 12, 51, 60, 72, 111 s., 143, 145 s., 215 s.
Lobstein, 8, 183.
Luthardt, 10, 15, 51, 53, 61, 82 s., 89, 147 s., 192.
Luther, 81, 94 s., 101, 104, 111.
Mausbach, 18.
Melanchton, 56, 173.
Ménégoz, 22, 159 s.
Muller (Julius), 7.
Nathusius, 15, 192 s.
Oppenrieder, 15, 193 s.
Pasteur, 164 s.
Pfennigsdorf, 177.
Pfleiderer, 9 s., 12, 51, 60, 61, 72, 144 s., 235 s.
Poincaré, 170, 173.
Rade, 208.
Ravaisson, 170 s., 175.
Reischle, 200 ss., 206 s.
Ritschl (A.), 7 ss., 12, 77, 104, 141 ss., 191.
Ritschl (Otto), 8, 143, 196 ss.
Rivier, 22.
Sabatier, 157 s., 182, 190 s.
Schian, 207.
Schleiermacher, 114, 140 s., 179 s.
Scholz, 7, 196.
Schürer, 7, 8.
Sell, 207.
Siebeck, 151.
Strauss, 95.
Sulze, 14.
Tholuck, 7.
Trœltsch, 19, 154, 237 ss.
Vaucher, 4.
Vischer, 207.
Wegener, 12, 143, 150.
Weiss (J.), 198 s.
Weizsæcker, 12.
Wendland, 153 s.
Wendt, 9, 207 s.
Wobbermin, 54, 143, 154 ss., 176, 208.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION ..... pp. 3-5

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉOLOGIE DE WILHELM HERRMANN ..... pp. 7-138

CHAPITRE Ier. — L'ŒUVRE DE WILHELM HERRMANN ..... pp. 7-23

Etudes à Halle, p. 7. — *Privat-docent*, pp. 7 s. — Relations avec Ritschl, p. 8. — *La Métaphysique dans la théologie*, pp. 8 s. — La formation de l'école ritschlienne, pp. 9 s. — Compte-rendu de la *Dogmatique* de Lipsius, p. 10. — La religion dans ses rapports avec la connaissance du monde et avec la moralité, pp. 11 ss. — Docteur en théologie et professeur à Marbourg, p. 13. — *La Relation du chrétien avec Dieu*, pp. 13 ss. — Controverse sur le fondement de la foi, pp. 15 s. — Le discours sur *la Foi chrétienne et la théologie d'Albert Ritschl*, p. 16. — La controverse relative au symbole, pp. 16 s. — Moralité protestante et moralité catholique, pp. 17 s. — L'*Ethique*, pp. 18 ss. — Personnalité de Herrmann, pp. 20 ss. — Vue générale sur la théologie de Herrmann, pp. 22 s.

CHAPITRE II. — L'ESSENCE DE LA RELIGION ..... pp. 24-45

La foi, seul objet de la théologie, pp. 24 s. — Impossibilité de connaître la religion autrement que par l'expérience personnelle, pp. 25 s. — Le christianisme et les autres religions, p. 26. — La religion, solution pratique du conflit de l'homme avec la nature, pp. 26 ss. — Différence entre la conception religieuse du monde et une explication scientifique, p. 28. — La théorie de la connaissance, pp. 28 ss. — Impossibilité de trouver Dieu dans la nature, pp. 31 ss. — Transcendance de la religion, pp. 33 s. — La personne, sujet de la religion, pp. 34 s. — Idée d'une double réalité, pp. 35 ss. — L'universalité de la religion en rapport avec la loi morale, pp. 37 ss. — La religion et la morale, pp. 40 ss.

CHAPITRE III. — LA THÉOLOGIE, SON RÔLE, SES RAPPORTS AVEC LA MÉTAPHYSIQUE ..... pp. 46-64

I. — *Rôle de la théologie* ..... pp. 46-50

La théologie, exposition de la foi de la communauté chrétienne, pp. 46 s. — Caractère des formules théologiques, p. 47. — Nature de l'unité du christianisme, pp. 47 s. — Démonstration de l'universalité de la foi chrétienne par son rapport avec le phénomène moral, pp. 48 s. — Caractère de la nouvelle dogmatique, p. 50.

Digitized by Google

II. — *Critique de la théologie spéculative* ..... pp. 51-54

III. — *Rôle de la métaphysique* ..... pp. 54-64

Définition de la métaphysique, pp. 54 s. — Attitude des réformateurs à son égard, pp. 55 s. — Différence de la théologie et de la métaphysique, pp. 56 ss. — Indifférence de la théologie à l'égard de la métaphysique, pp. 58 s. — Impuissance de la métaphysique à atteindre le monde religieux, pp. 60 ss. — Confusion traditionnelle de la métaphysique et de la théologie, pp. 62 s. — Rapport de la théologie avec les autres sciences, p. 63. — Rôle légitime de la métaphysique, pp. 63 s.

CHAPITRE IV. — Le contenu positif de la Religion ..... pp. 65-88

I. — *Considérations générales et notions fondamentales* ... pp. 65-88

Fausses conceptions de la religion : le mysticisme et sa tentative d'échapper à l'histoire, pp. 65 ss. — Réalisation de la religion par la révélation, pp. 68 s. — Les trois notions religieuses fondamentales, p. 69. — La révélation, pp. 69 s. — Rôle des doctrines, pp. 70 s. — La révélation et la Bible, pp. 71 s. — La révélation et la personne du Christ, pp. 72 s. — La foi, pp. 73 s. — Notion catholique et notion évangélique de la foi, pp. 74 s. — L'obéissance de la foi, pp. 75 s. — La foi pas effort humain, p. 76. — Résumé de la pensée de Herrmann dans son discours de 1890, pp. 76 s. — Rôle de la communauté, pp. 77. — La personne du Christ, pp. 79. — Caractère de la christologie de Herrmann, p. 79. — Erreur de la christologie traditionnelle, pp. 79 s. — Insuffisance de l'idée du Christ modèle, p. 80. — Insuffisance des doctrines, pp. 80 s. — La puissance rédemptrice du Christ, pas en dehors de sa personne, p. 82. — Inutilité de chercher la métaphysique derrière l'histoire, pp. 82 s. — Rôle de l'imagination, p. 83. — Le respect de la vérité, condition d'existence de la religion, pp. 83 s. — Dieu ne peut être trouvé que dans la réalité, pp. 84 s. — Nécessité de l'expérience personnelle, pp. 85 ss. — Le christianisme des enfants, pp. 87 s.

CHAPITRE V. — Le contenu positif de la Religion (suite)... pp. 89-112

II. — *La vie de la foi* ..... pp. 89-112

La personne du Christ fondement de la foi, réalité actuelle, pp. 89 ss. — Distinction du fondement et du contenu de la foi. pp. 92 s. — Rôle de la critique historique, pp. 93 ss. — L'impression d'ensemble produite par la vie intérieure de Jésus, p. 96 s. — La vocation de Jésus, pp. 97 s. — La naissance de la foi, pp. 98 s. — La personne de Jésus révélation de Dieu, pp. 99 s. — Jésus le Sauveur, p. 100. — La foi et le sentiment moral, pp. 100 s. — La pénitence, pp. 101 ss. — La rédemption et le pardon des péchés, pp. 103 ss. — La doctrine de l'expiation, p. 106. — La nouvelle naissance, pp. 106 s. — La prière, pp. 107 s. — L'amour et la crainte de Dieu, p. 108. — La méditation et l'ascétisme, pp. 108 s. — Les idées de la foi, p. 109. — La divinité du Christ, pp. 110 ss.

CHAPITRE VI. — Le système de la Morale ..... pp. 113-1 9

L'activité morale, conséquence nécessaire de la foi, pp. 113 s. — Le problème fondamental, p. 114. — La méthode, pp. 114 s. — La bonne volonté, pp. 115 s. — Impossibilité de déduire la volonté morale de l'instinct, p. 116. — Expérience du phénomène moral : la confiance, pp. 116 s. — La loi morale, pp. 117 s. — La liberté, pp. 119 s. — Le dualisme de la pensée morale, p. 120. — Le mal moral et le péché, pp. 120 s. — Etat de crise auquel aboutit la pensée morale, pp. 121 s. — Moralité et religion, p. 122. — Rédemption par la foi en Jésus-Christ, pp. 122 ss. — La foi chrétienne, puissance pour faire le bien, p. 125. —

Digitized by Google

La conversion, pp. 125 s. — La loi morale d'après l'interprétation de Jésus-Christ, pp. 126 s. — Morale pratique, pp. 127 ss.

CHAPITRE VII. — Le Christianisme et la culture moderne. pp. 130-138

Le problème, p. 130.

I. — *Le problème théorique* ..... pp. 130-134

La foi chrétienne et l'histoire, pp. 131 s. — La foi chrétienne et la science naturelle, pp. 132 ss.

II. — *Le problème pratique* ..... pp. 135-138

Le christianisme et le développement spirituel de l'humanité, p. 135. — La pensée morale de Jésus et nos préoccupations actuelles, pp. 135 ss. — La question sociale, pp. 137 s.

DEUXIÈME PARTIE

Observations historiques et critiques ..... pp. 139-249

CHAPITRE Ier. — La Religion et la Métaphysique..... pp. 139-161

I. — *Observations historiques* ..... pp. 139-161

Depuis les origines du christianisme jusqu'à Schleiermacher, pp. 139 s. — Schleiermacher, pp. 140 s. — Ritschl, première période, pp. 141 s. — Herrmann, pp. 142 s. — Ritschl, deuxième période, p. 143. — Pfleiderer, pp. 143 ss. — R. A. Lipsius, pp. 145 s. — Biedermann, p. 146. — Luthardt, pp. 146 s. — Frank, p. 147. — Krauss, pp. 148 ss. — Wegener, p. 150. — Kaftan, pp. 150 s. — Siebeck, p. 151. — Harnack, pp. 151 ss. — Wendland, pp. 153 s. — Trœltsch, p. 154. — Wobbermin, pp. 154 ss. — Kirn, p. 157. — Sabatier, pp. 157 ss. — Bois, p. 158. — Ménégoz, pp. 159 s. — Buisson, p. 161.

CHAPITRE II. — La Religion et la Métaphysique (suite)... pp. 162-178

II. — *Observations critiques* ..... pp. 162-178

Examen de la notion de la métaphysique, p. 162. — Nature du besoin pratique auquel répond la connaissance, pp. 162 s. — Rapport de la science naturelle et du matérialisme, pp. 163 s. — Exemple de Pasteur, pp. 164 ss. — La théorie de Boutroux sur la contingence des lois de la nature, pp. 166 ss. — Le spiritualisme de Ravaisson, pp. 170 s. — Illégitimité de l'identification de la métaphysique et de la philosophie des sciences, pp. 171 s. — Légitimité du dualisme de Herrmann, pp. 172 s. — Insuffisance de ce point de vue, p. 174. — Eléments théorétiques impliqués par la religion, pp. 174 s. — Rôle de la métaphysique, p. 175. — Examen des critiques de Herrmann, p. 175 ss. — Limites de la métaphysique, p. 177 s. — Valeur de la théorie de Herrmann, p. 178.

CHAPITRE III. — Objet et méthode de la Théologie..... pp. 179-188

La dogmatique avant Schleiermacher, p. 179. — Schleiermacher, p. 180. — Ritschl, pp. 180 s. — Herrmann, p. 181. — Le subjectivisme de Herrmann,

Digitized by Google

p. 181. — Caractère des idées de la foi, pp. 182 s. — Le dogme, pp. 183 ss. — Rôle de la science dogmatique, p. 186. — Méconnaissance par Herrmann du caractère pédagogique du dogme, pp. 186 s. — Obscurité qui en résulte pour le problème de la genèse de la foi, pp. 187 s. — Insuffisance de la conception de Herrmann, p. 188.

CHAPITRE IV. — Le fondement de la Foi ..... pp. 189-218

I. — *Observations historiques* ..... pp. 189-218

Le point de vue de l'ancienne orthodoxie, p. 189. — L'école des lumières, pp. 189 s. — Le point de vue orthodoxe (Ernst Cremer), p. 190. — Le point de vue libéral (Biedermann, Sabatier), pp. 190 s. — Ritschl, p. 191 s. — Herrmann, p. 192. — Luthardt, p. 192. — Controverse dans le *Beweis des Glaubens*, pp. 192 s. — Oppenrieder, p. 193. — Ewald, p. 194. — Kæhler, pp. 195 ss. — Réponse de Herrmann, p. 196. — Scholz, p. 196. — Otto Ristschl, pp. 196 s. — Johannes Weiss, pp. 197 s. — Harnack, pp. 199 s. — Reischle, pp. 200 ss. — Hæring, pp. 204 s. — Hæring et Reischle, p. 206. — Hæring, pp. 206 s. — Vischer et Sell, p. 207. — Schian, pp. 207. — Wendt, pp. 207 s. — Wobbermin, p. 208. — Rade, p. 208. — Kirn, pp. 209 ss. — Ihmels, pp. 212 ss. — Hermann Cremer, p. 214. — Kaftan, pp. 214 s. — Lipsius, pp. 215 s. — Kœstlin, pp. 216 s. — Eucken, p. 217 s.

CHAPITRE V. — Le fondement de la Foi (suite)..... pp. 219-238

II. — *Observations critiques*..... pp. 219-233

Développement de l'esprit historique au XIXe siècle, pp. 219 s. — Interprétation religieuse de l'histoire, p. 220. — Expérience personnelle, pp. 220 s. — L'idée du suprahistorique, p. 221. — Essai de solution, pp. 221 s. — Expérience de la personne de Jésus, p. 222. — Rôle de la science critique, pp. 222 s. — Variété de l'expérience religieuse, pp. 223 s. — Insuffisance de la conception de Herrmann sur ce point, pp. 224 s. — La distinction du contenu et du fondement de la foi, pp. 225 ss. — Le contenu de la personne historique de Jésus, p. 227. — Discussion de la conception de Kæhler, pp. 227 ss. — Impossibilité d'identifier le fondement de la foi et le résultat de la science historique, p. 229. — Nécessité de maintenir le caractère historique du fondement de la foi, p. 229. — La conception de Herrmann, p. 229 s. — La résurrection du Christ fait-elle partie du fondement de la foi ? pp. 230 s. — Essai de synthèse entre les idées de Herrmann et celles de Hæring, pp. 231 s. — La foi des disciples avant la résurrection, p. 232. — Rôle de l'Esprit, pp. 232 s.

CHAPITRE VI. — La Morale ..... pp. 234-249

I. — *Jugements portés sur la morale de Herrmann*..... pp. 234-240

Krauss, pp. 234 s. — Pfleiderer, pp. 235 s. — Hæring, p. 236. — Ihmels, pp. 236 s. — Trœltsch, pp. 237 ss.

II. — *Observations critiques*..... pp. 240-249

Légitimité de la méthode qui consiste à écarter les problèmes d'ordre méta-éthique, p. 240. — L'autonomie et le formalisme, pp. 240 s. — La conception formaliste de l'éthique et l'idéal moral de Jésus, p. 241. — L'idée de la vertu, pp. 241 s. — Vérité de l'autonomie, p. 242. — Autonomie et théonomie, pp. 242 ss. — Insuffisance du principe formaliste pour l'éthique objective, pp. 244 ss. — La conception éthique de Herrmann, conséquence de sa conception philosophique, p. 246. — Le problème de la culture, pp. 246 ss. — Les rapports de la religion et de la moralité, pp. 248 s.

Digitized by Google

CONCLUSION ..... pp. 251-259

Rapport de la théologie de Herrmann avec le Nouveau Testament, pp. 251 s. — Rapport avec Luther, pp. 252 ss. — Rapport avec Kant, p. 255. — Rapport avec Ritschl, pp. 256 s. — Influence de la critique historique, pp. 257 s. — Caractère personnel de la théologie de Herrmann, p. 258. — Conclusion, pp. 258 s.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS ..... p. 261

TABLE ANALYTIQUE ..... p. 263

DOLE. — IMP. GIRARDI ET AUDEBERT.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA

P. 1, ajouter : *St. u. Kr... Studien und Kritiken.*

P. 14, l. 19, après : stérile, ajouter en note : *Th. Litzg., 1887, col. 12 ss.*

P. 16, n. 5, l. 2, lire : *Apostolikum*, au lieu de : *Apostilikum.*

P. 19, n. 4, l. 4, lire : *Gottesdienstliche*, au lieu de : *Gottisdienstliche.*

P. 20, n. 1, l. 5, lire : *vierzehnten*, au lieu de : *vierzehuten.*

P. 22, n. 5, l. 1, lire : De, au lieu de : *Der.*

P. 22, n. 5, l. 4, lire : *Zeit*, au lieu de : *zeit.*

P. 24, n. 1, lire : *Metaphysik*, au lieu de *Metaphysick.*

P. 61, l. 14, lire : *Aufklœrung*, au lieu de : *Aufklœrung.*

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRAIRIE FISCHBACHER, 33, Rue de Seine, PARIS

LA NOTION JOHANNIQUE DE L'ESPRIT ET SES ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES

Etude de théologie biblique, par MAURICE GOGUEL, docteur en théologie.

1 vol. gr. in-8°..... Prix : 4 fr. »

L'APOTRE PAUL ET JÉSUS-CHRIST

Par MAURICE GOGUEL, docteur en théologie.

1 vol. gr. in-8° ..... Prix : 7 fr. 50

LA THÉOLOGIE D'ALBERT RITSCHL

Par MAURICE GOGUEL, docteur en théologie.

Brochure gr. in-8°..... Prix : 1 fr. »

ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

d'après la psychologie et l'histoire, par AUGUSTE SABATIER.

7e édition. — Un volume in-8°..... 7 fr. 50

LES RELIGIONS D'AUTORITÉ ET LA RELIGION DE L'ESPRIT

Par le même. — 3e édition. — Un volume in-8°, 1904..... 7 fr. 50

LA DOCTRINE DE L'EXPIATION ET SON ÉVOLUTION HISTORIQUE

Par le même. — Un volume in-12..... 1 fr. 50

JÉSUS-CHRIST, sa personne, son autorité, son œuvre

Par EDMOND STAPFER, doyen de la Faculté de Théologie protestante de Paris.

I. — Jésus-Christ avant son ministère, 2e édition. 1 volume in-12, 1896..... 3 fr. »
II. — Jésus-Christ pendant son ministère, 2e édition. 1 volume in-12, 1897..... 3 fr. 50
III. — La mort et la résurrection de Jésus-Christ, 2e édition. 1 vol. in-12, 1898..... 3 fr. 50

LA PALESTINE AU TEMPS DE JÉSUS-CHRIST

D'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds

Par le même. — 6e édition. 1 volume in 8° avec une carte et des plans, 1897..... 7 fr. 50

LE NOUVEAU TESTAMENT

Traduit sur le texte des meilleures éditions critiques

Avec une Introduction générale, des Préfaces à chaque livre et des notes.

Par le même. — Un volume gr. in-8°, relié, 1889..... 20 fr. »

PUBLICATIONS DIVERSES SUR LE FIDÉISME

et son application à l'enseignement chrétien traditionnel

Par EUG. MÉNÉGOZ. — Un volume in-8°, 1900..... 7 fr. 50

LA DESCENTE AUX ENFERS

Etude de pensée religieuse, d'art et de littérature

Par JEAN MONNIER, prof. à la Faculté de Théologie de Paris.

Un volume gr. in-8° avec gravures. 1905..... Prix : 7 fr. 50

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT

Par JULES BOVON, professeur à la Faculté de Théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

Tome Ier. *La Vie et l'Enseignement de Jésus.* — 1 volume gr. in-8°..... 10 fr. »
Tome II. *L'Enseignement des Apôtres.* — 1 volume gr. in-8°..... 12 fr. »
Dogmatique chrétienne. 2 volumes gr. in-8°..... 22 fr. »
Morale chrétienne. 2 volumes gr. in-8°..... 16 fr. »

LA PERSONNE DU CHRIST ET LE RATIONALISME ALLEMAND CONTEMPORAIN

Par ANDRÉ ARNAL, Licencié en théologie.

Un volume gr. in-8°..... 7 fr. 50

LA BIBLE

Nouvellement traduite sur les textes originaux

Avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'Ancien Testament et un Commentaire complet sur le Nouveau Testament.

Par EDOUARD REUSS, professeur à l'Université de Strasbourg. 19 volumes gr. in-8°, 1874-1881.... 170 fr. »

ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES RELIGIEUSES

Publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, doyen de la Faculté de Théologie protestante de Paris

Avec la collaboration des savants les plus autorisés.

13 vol. gr. in-8°, 1877-1882..... 200 fr. »

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

9 Jul'69 J

REC'D LD
JUL 8 1963

LD 21A-50m-11,'62
(D3279s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

YD 10388

BT
75
G6
Goguel
216438

Digitized by Google

Digitized by Google